



HAL
open science

La coutume et le monde

Emmanuel Carsin

► **To cite this version:**

Emmanuel Carsin. La coutume et le monde. Philosophie. Université de Bretagne occidentale - Brest, 2023. Français. NNT : 2023BRES0069 . tel-04558069

HAL Id: tel-04558069

<https://theses.hal.science/tel-04558069>

Submitted on 24 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COLLEGE EDUCATION, LANGAGES

DOCTORAL INTERACTIONS, COGNITION

BRETAGNE CLINIQUE, EXPERTISE



Université de Bretagne Occidentale

THESE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITE
DE BRETAGNE OCCIDENTALE

ECOLE DOCTORALE N° 646

*Education, Langues, Interactions, Cognition, Clinique,
Expertise*

Spécialité : *Philosophie*

Par

Emmanuel CARSIN

La coutume et le monde

Thèse présentée et soutenue à Brest, le 8 décembre 2023

Unité de recherche : Héritage et Création dans le Texte et dans l'Image (HCTI)

Rapporteurs avant soutenance :

Elodie DJORDJEVIC Maître de conférences, Université de Paris Panthéon-Assas
Gabrielle RADICA Professeur des universités, Université de Lille

Composition du Jury :

Président :	Bernard SEVE	Professeur émérite des universités, Université de Lille
Examineurs :	Elodie DJORDJEVIC	Maître de conférences, Université de Paris Panthéon-Assas
	Dorothee GUERIN	Maître de conférences HDR, Université de Bretagne Occidentale
	David JOUSSET	Professeur des universités, Université de Bretagne Occidentale
	Gabrielle RADICA	Professeur des universités, Université de Lille
Dir. de thèse :	David JOUSSET	Professeur des universités, Université de Bretagne Occidentale

Emmanuel CARVIN

La coutume et le monde

INTRODUCTION

§1 – « Laisse-là ta coutume, il s'agit d'être humain. »

Le 30 juillet 1770, Antoine-Marin Lemierre présentait pour la première fois sa pièce *La veuve du Malabar, ou l'empire des coutumes*. Son succès initial fut modéré (six représentations), mais, reprise en avril 1780, elle resta cette fois un mois de suite à l'affiche du Théâtre français et valut à son auteur d'entrer à l'Académie. La tragi-comédie met en scène les Indiens du Malabar qui, comme les Persans, nous ressemblent étrangement. Une jeune et belle veuve, condamnée au bûcher à la mort de son mari, est sauvée des flammes, *in extremis*, par un brillant général français, éperdu d'amour.

D'entrée, le Grand Bramine, garant fanatique des mœurs et de la religion, avertit son public :

« *Et vous, ignorez-vous sous quel sceptre d'airain
L'usage impérieux courbe le genre humain ?
Observez le tableau des mœurs universelles,
Vous verrez le pouvoir des coutumes cruelles* »¹.

Montalban, noble général français, l'implore :
« *Laisse-là ta coutume, il s'agit d'être humain.* »

Le Grand Bramine :

« *Quel es-tu, pour juger des mœurs de ma patrie,
Pour vouloir renverser et plonger dans l'oubli
Sur des siècles sans nombre un usage établi ?
Crois-tu déraciner de ta main faible et fière
Cet antique cyprès qui couvre l'Inde entière ?* »²

Tout est dit. L'usage, les mœurs et la coutume expriment la part obscure et irrationnelle où s'enracine l'identité des peuples asservis. Si « *La coutume bizarre – a su légitimer l'excès le plus barbare* »³, alors le combat contre la coutume, fût-il mené les armes à la main, est un combat pour l'humanité. Le succès de Lemierre, qui éclate en 1780, à la veille de la Révolution, symbolise le triomphe du thème anti-coutumier dans la plus large partie de ces élites urbaines qui se côtoyaient au théâtre et fusionnaient, le temps d'une représentation, en un public⁴.

¹ Antoine-Marin Lemierre, *La Veuve du malabar*, acte I, scène 2 – tome XXVIII du *Répertoire des auteurs du second ordre du Théâtre français*, 1814 – Numérisation Google à partir de la Bibliothèque de l'Université du Michigan.

² Acte III, scène 5.

³ Acte I, scène 3, réplique du Jeune Bramine, un progressiste.

⁴ Cf. Jeffrey S. Ravel, *Le théâtre et ses publics : pratiques et représentations du parterre à Paris au XVIII^e siècle*, dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2002/3 (n°49-3), pp. 89 à 118 ; l'article cherche, entre autres, à préciser la composition sociale du « parterre ». On y trouve confirmation qu'il était très mêlé, que pouvaient s'y côtoyer des clercs de notaire, des étudiants, mais aussi des domestiques et des artisans de toutes sortes ; le prix du parterre équivalait à une journée de salaire ouvrier. Les représentations

Aristote fondait l'humanité sur la coutume. Pour Lemierre et tout son siècle, la coutume est ce dont l'humanité doit s'émanciper pour devenir elle-même ; il faut libérer les Veuves de Malabar et mettre fin à « *l'empire de la coutume* ». Mettre fin à l'empire de la coutume, c'est ce que fait la Révolution. Elle le proclame le 26 août 1789 dans son manifeste inaugural – la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : au lieu de ces coutumes dont la diversité était telle qu' « *on eût dit que la France n'était qu'une société de sociétés* »⁵, il n'y aura plus qu'un seul droit, émanant tout entier de la loi, la loi qui doit être, selon l'article 6, « *la même pour tous* » en tant qu'elle est « *l'expression de la volonté générale* ».⁶ Ainsi, semble-t-il, s'accomplit le vœu de Voltaire : « *Londres n'est devenue digne d'être habitée que depuis qu'elle fut réduite en cendres. Les rues, depuis cette époque, furent élargies et alignées : Londres fut une ville pour avoir été brûlée. Voulez-vous avoir de bonnes lois ; brûlez les vôtres, et faites-en de nouvelles.* »⁷

§2 – Le Code civil, fin de la coutume ?

Dès l'ouverture de son *Discours préliminaire*, Portalis, chargé de l'élaboration du Code civil, explicite les principes et les intentions de la codification et s'interroge sur la façon d'entendre la substitution de la Loi à la Coutume. Il prévient d'emblée les objections : « *Mais comment donner les mêmes lois à des hommes qui, quoique soumis au même gouvernement, ne vivaient pas sous le même climat, et avaient des habitudes si différentes ? Comment extirper des coutumes auxquelles on était attaché comme à des privilèges, et que l'on regardait comme autant de barrières contre les volontés mobiles d'un pouvoir arbitraire ? On eût craint d'affaiblir, ou même de détruire, par des mesures violentes, les liens communs de l'autorité et de l'obéissance* »⁸.

« *Extirper les coutumes* », n'est-ce pas mettre en cause le fondement même de l'autorité en la soumettant au principe inconstant de l'arbitraire politique ? L'ordre d'une société est-il le fait des décisions de l'État ? C'est bien ce qu'a pu laisser penser la Révolution, ajoute Portalis, où l'on est « *emporté par le besoin de rompre toutes les habitudes* » et où l' « *on renverse le pouvoir des pères* ». Dans cette situation extraordinaire, « *à la simple voix d'un orateur, les*

les plus en vogue constituaient un véritable événement social, qui commençait avec le spectacle de l'arrivée des carrosses, qui se poursuivait à la billetterie et culminait dans la salle elle-même, où les acteurs ne s'adressaient pas, comme aujourd'hui, à un public captif et discipliné.

⁵ L'expression se trouve à l'entrée du *Discours préliminaire du premier projet de Code civil* (1801), in *Motifs et discours prononcés lors de la publication du code civil*, Éditions Confluences, Bordeaux, 2004, p.11. Édition numérique disponible sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi.

⁶ « *L'unification du droit est désormais à l'ordre du jour. C'est le produit de la rencontre de deux maîtres mots des temps nouveaux : la Loi comme expression de la volonté générale et unique source du droit, et la Nation, corps politique qui transcende les particularismes et les attachements provinciaux. Le culte de la Loi et l'exaltation de la Nation vont pousser en avant l'idée de codification* ». – Jacques Poumarède, *De la fin des coutumes à la survie des usages locaux*, dans la revue *Histoire de la justice*, 2009/1, n°19, p.176.

⁷ *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, Paris, 1878, tome 19, p.614.

⁸ Portalis, *Discours préliminaire*, op. cit., p.11.

*établissements, en apparence des plus inébranlables, s'écroulent ; ils n'avaient plus de racine dans les mœurs ni dans l'opinion. »*⁹

Mais, « *aujourd'hui la France respire ; et la constitution, qui garantit son repos, lui permet de penser à sa prospérité* ». ¹⁰ Autrement dit, il est désormais possible de ré-instituer l'ordre, de manière posée et raisonnable, et de mettre en œuvre le projet de substituer la loi aux coutumes en entreprenant la grande codification du droit. Or, abolir les coutumes¹¹, nul n'en sera surpris, consiste moins à les supprimer qu'à les reprendre, en prétendant en extraire le contenu rationnel de la gangue coutumière, afin de les intégrer à un édifice juridique législatif, rationnel et systématique. Cet édifice, dans une certaine mesure, n'invente rien et n'a rien à inventer : « *Les lois ne sont pas de purs actes de puissance ; ce sont des actes de sagesse, de justice et de raison. Le législateur exerce moins une autorité qu'un sacerdoce. Il ne doit point perdre de vue que les lois sont faites pour les hommes, et non les hommes pour les lois ; qu'elles doivent être adaptées au caractère, aux habitudes, à la situation du peuple pour lequel elles sont faites* »¹².

Portalis est au service d'un régime – celui du 18 brumaire – qui n'a pour sens que de clore l'épisode révolutionnaire afin de consacrer les acquis essentiels de ses bénéficiaires. Il s'empresse à la fois de pointer le danger de l'entreprise de codification législative et son remède. Le danger est que les lois, expressions de la volonté générale, ayant vocation exclusive à déterminer le droit, prétendent devenir de « *purs actes de puissance* », c'est-à-dire les actes d'une autorité d'autant plus souveraine qu'elle serait arbitraire : *hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* [je le veux, ainsi je l'ordonne, que ma volonté tienne lieu de raison]¹³. Le danger est donc que le législateur succombe à l'ivresse d'une volonté toute-puissante, qui risque fort de s'intoxiquer des destructions qu'elle provoque : rien ne doit subsister qui ne résulte de ma volonté, et même ce que j'ai voulu hier ne saurait valoir contre ma volonté présente. La loi risque d'être l'expression d'une volonté qui ne se satisfait que de son actualité, une volonté toujours à vif.

Le remède, lui, est double : il réside d'abord en ce que la loi, dans l'intérêt même de sa propre autorité, s'adapte au « *caractère* » et aux « *habitudes* » du peuple. Ce qui explique que, loin d'inventer le droit de toutes pièces, *ex nihilo*,

⁹ Portalis, *Discours préliminaire, op. cit.*, p.12.

¹⁰ Portalis, *Discours préliminaire, op. cit.*, p.13. Jean-Louis Thireau commente ainsi : « *La volonté révolutionnaire de "régénérer" les Français en leur faisant violence, en leur imposant un droit qui se voulait entièrement neuf pour extirper leurs vieux usages, était bien morte* » – Jean-Louis Thireau, *Fondements romains et fondements coutumiers du Code civil – Droits*, 2005/2, p.12.

¹¹ L'Article 7 de la loi du 30 ventôse an XII (21 mars 1804, date de promulgation du Code civil) abroge « *les lois romaines, les ordonnances, les coutumes générales ou locales, les statuts, les règlements (...)* dans les matières qui sont l'objet desdites lois composant le présent Code ». (cité in Jean-Louis Thireau, *Fondements romains et fondements coutumiers du Code civil, op. cit.*, p.6).

¹² Portalis, *Discours préliminaire, op. cit.*, p.14.

¹³ La formule latine prend son origine dans un vers de la sixième *Satire* de Juvénal, un vers qui caractérise en l'occurrence la volonté tyrannique de la femme capricieuse (qui réclame à son mari la mort d'un esclave...), et finit par devenir la formule typique du pouvoir absolu.

le Code civil, au contraire, fait largement fond sur l'édifice préexistant du droit coutumier, et, d'une manière générale, sur les coutumes, qui, contrairement à ce qu'on tendait à penser à l'époque du succès de Lemierre, ne portent pas toutes « l'empreinte de notre première barbarie », et dont certaines, au contraire, « font honneur à la sagesse de nos pères, qui ont formé le caractère national, et qui sont dignes des meilleurs temps »¹⁴. Le remède réside en second lieu en ce qu'il convient de se référer à « cette tradition de bon sens, de règles et de maximes, qui est parvenue jusqu'à nous, et qui forme l'esprit des siècles »¹⁵ – entendons ici, l'esprit juridique des siècles, dont le Droit romain est l'un des édifices les plus marquants, et dont la jurisprudence, au double sens de science des juristes et de recueil des décisions judiciaires, est l'expression actuelle¹⁶.

De fait, comme le précise Jean-Louis Thireau, historien du droit, « œuvre composite, le Code civil est fait d'emprunts nombreux et divers, mais qui n'ont pas été choisis au hasard et reflètent les grandes orientations du droit de l'Ancien Régime. Entre solutions romaines et solutions coutumières, les arbitrages, bien souvent, n'ont fait que confirmer les tendances qui se dessinaient déjà depuis deux ou trois siècles, et plus spécialement celles qui prévalaient dans les décennies précédant la Révolution »¹⁷.

§3 – Constitution ou coutume. La *Sittlichkeit*

Entre 1780 et 1800, la pensée du droit oscille. Elle oscille entre la détestation de la coutume et l'exaltation de la loi ; puis entre la méfiance à l'égard de la loi et la réhabilitation de la coutume. L'oscillation témoigne d'une crise, une crise d'adaptation. Mais le passage de l'ancien droit au droit nouveau et la fin de l'Ancien Régime sont les manifestations juridiques et institutionnelles d'un phénomène structurel plus ample et profond – un changement de société, pour dire les choses simplement : le changement de tout un mode de production sous l'effet d'une mutation économique et sociale majeure, ce qui implique un bouleversement du mode de sociabilité. Dans cette phase de crise, la question de la coutume est centrale et ne peut manquer de se poser : la coutume

¹⁴ Portalis, *Discours préliminaire*, op. cit., p.28.

¹⁵ Portalis, *Discours préliminaire*, op. cit., p.14.

¹⁶ Dans son *Discours*, Portalis redonne légitimité – une certaine légitimité – à tout ce dont les légistes révolutionnaires avaient voulu se débarrasser au seul profit de la loi souveraine et du peuple souverain : les usages, la coutume judiciaire, la doctrine interprétative, la jurisprudence et la caste des juristes... Ainsi écrit-il : « Dans l'état de nos sociétés, il est trop heureux que la jurisprudence forme une science qui puisse fixer le talent, flatter l'amour-propre et réveiller l'émulation (...) Il est trop heureux qu'il y ait des recueils, et une tradition suivie d'usages, de maximes et de règles, pour que l'on soit, en quelque sorte, nécessité à juger aujourd'hui, comme on a jugé hier, et qu'il n'y ait d'autres variations dans les jugements publics, que celles qui sont amenées par le progrès des lumières et par la force des circonstances » (*Discours*, op. cit., p.19).

¹⁷ Jean-Louis Thireau, *Fondements romains et fondements coutumiers du Code civil*, op. cit., p.18. L'auteur précise encore (op. cit., p.6) que « les contrats et les obligations, la propriété et les droits réels sont régis presque exclusivement par des règles d'origine romaine, tandis que le droit patrimonial de la famille (...) l'est principalement par des règles coutumières ».

est-elle vouée à disparaître, au même titre que l'ancien monde et que l'expression juridique de cet ancien monde, le droit coutumier ? On vient de voir, avec Portalis, que ce n'est pas si simple. Il faut que la loi, dit-il, prenne en compte les habitudes du peuple, compose avec elles. Ou bien alors, en adoptant le point de vue opposé, la coutume, essence de l'ancien monde, n'est-elle pas ce à quoi il faut revenir et ce qu'il faut consacrer pour restaurer cet ancien monde ou, plus radicalement, pour rendre tout simplement possible l'existence d'un monde ?

La Révolution a le mérite de mettre les choses au clair. « C'était donc là un superbe lever de soleil », s'exclame Hegel une génération plus tard, encore sous l'effet de « l'enthousiasme de l'esprit ». Pourquoi ? Parce qu'enfin les Français, mettant à bas « le vieil édifice d'iniquité », ont entrepris de construire leur État sur la base d'une constitution et de plier la réalité à l'idée du droit¹⁸. L'État et le droit deviennent enfin ce qu'ils doivent être : l'organisation rationnelle de la liberté. Cette organisation est rationnelle parce qu'elle prend la forme de la loi, et même de la loi des lois : la constitution. Elle est systématique et délibérée, œuvre de la raison. Elle est voulue et décidée, œuvre de la liberté. Liberté et raison se conjuguent dans l'acte révolutionnaire de se donner à soi-même sa propre loi.

Le même Hegel, au même moment (1820), écrit un ouvrage – les *Principes de la philosophie du droit* – où il définit l'État par sa participation à la *Sittlichkeit*. On serait tenté de traduire le terme par « moralité » ou « (bonnes) mœurs », ce ne serait pas faux et cela rendrait service au français, mais non sans introduire de la confusion. *Sittlichkeit* est un substantif abstrait, généralisant, formé sur l'adjectif *sittlich* – « décent, digne, convenable, de bonnes mœurs, conforme à la coutume ». La *Sittlichkeit* a donc essentiellement affaire à la coutume [*Sitte*], mais à la bonne coutume, celle qui mérite de faire norme et qu'il convient absolument de suivre. Pour de justes raisons, tirées de Hegel lui-même, les philosophes traduisent *Sittlichkeit* par « vie éthique » ou « éthicité », mais, outre que cette traduction n'est pas immédiatement parlante, elle fait perdre le rapport à la « coutume », que Hegel a voulu conserver en adoptant un terme d'origine allemande tiré du vocabulaire familial et populaire [*Sitte/sittlich*]. Après tout, puisqu'il se réfère si volontiers à ce texte d'Aristote, Hegel, s'il l'avait voulu, aurait pu choisir *Ethik*, comme dans *Nikomachische Ethik*.

Hegel inscrit donc l'État, l'organisation politique qui dépend d'une constitution, dans la « coutumité ». L'État relève de la constitution, œuvre de la raison, et il relève de la coutume, œuvre de l'histoire. Comment comprendre une monstruosité pareille ? Tel est précisément le problème que nous voudrions traiter et la raison pour laquelle Hegel, sans être pour lui-même l'objet de notre réflexion, en constitue pourtant la référence.

¹⁸ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, Vrin, Paris, troisième édition, 1963, p.340.

§4 – La liberté : être ou vouloir ?

Que ce soit pour les récuser ou pour les promouvoir, c'est toujours au nom de la liberté qu'on évalue aussi bien la coutume que la loi – entendue ici au sens précis de l'acte de volonté du souverain.

C'est au nom de la liberté, en effet, qu'on peut juger la coutume *aliénante*, car dans la coutume le peuple se laisse déposséder de sa raison et de sa volonté et s'endort dans des habitudes qui réifient son mode d'existence. C'est toutefois aussi au nom de la liberté qu'on peut défendre la coutume, considérée alors comme la façon qu'a le peuple d'être librement *lui-même*, au rebours de toute aliénation. C'est encore au nom de la liberté qu'on jugera la loi émancipatrice, comme expression de la volonté générale, ou au contraire oppressive parce qu'imposée de l'extérieur à la société comme aux individus qui la composent. La liberté est-elle donc du côté d'une volonté toujours actuelle, qui s'affirme dans la délibération, le choix et la décision, ou bien réside-t-elle plutôt dans une manière d'être, une manière d'être naturellement ce que l'on est ? Suis-je libre lorsque je délibère, je choisis et je veux, ou bien suis-je libre quand je suis moi-même et quand j'existe conformément à ma nature ? La liberté est-elle une *faculté* subjective ou une façon d'être ? La liberté est-elle du côté du *libre arbitre* ou du côté de l'*identité* ?

C'est précisément le développement et la solution dialectiques de cette antinomie que Hegel place au cœur de son Introduction aux *Principes de la philosophie du droit* : « D'une manière générale, le droit fait partie du domaine de l'esprit, mais, au sein même de l'esprit, il a plus précisément sa place et sa base de départ dans la volonté. Or, la volonté est libre, à ce point que la liberté constitue sa substance et sa destination [Bestimmung]. Il s'ensuit que le système du droit est le royaume de la liberté effectivement réalisée [das Reich der verwirklichten Freiheit], le monde de l'esprit, monde que l'esprit [Geist] produit à partir de lui-même, comme une seconde nature »¹⁹.

Ainsi, le droit est-il la liberté dans sa *réalité* : à chaque époque, le droit qu'institue une société, c'est-à-dire son système moral, juridique et politique, est l'expression du degré de liberté que cette société est capable de concevoir et d'atteindre. Le droit a donc pour « *substance* » la liberté, c'est-à-dire que la liberté est ce qui sous-tend le droit, en même temps qu'elle est la « *destination* » [Bestimmung] du droit, ce vers quoi le droit s'oriente et ce qui en détermine le sens. Si la liberté est la substance et la destination du droit, le droit est en retour la *réalisation* de la liberté, il est « *la liberté effectivement réalisée* », c'est-à-dire à la fois ce qui donne à la liberté la consistance d'une *chose* (*res*, en latin), mais aussi ce qui lui procure une existence *effective* : ce qui fait qu'elle ne reste pas une simple aspiration, un idéal, mais qu'elle s'inscrit concrètement dans le

¹⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, §4, traduction Robert Derathé, Vrin, Paris, 1975, pp.70-71. Pour ce qui est du texte allemand, utilisé à titre de simple vérification, nous nous référons à l'édition en ligne des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, édition Lasson publiée chez Meiner en 1911 à Leipzig.

monde, changeant le monde, et, ce faisant et du même mouvement, se changeant elle-même [*Selbstbestimmung*].

Où la liberté se situe-t-elle donc ? Dans la volonté ou dans l'être ? Ni dans l'une ni dans l'autre, explique Hegel : la liberté réside dans le droit, et le droit est la *réalisation* – c'est-à-dire le devenir *réel* mais aussi le devenir *réifié* – de la volonté comme être : par le droit, la volonté se fait être. Par conséquent, la pensée d'entendement, pour reprendre l'expression de Hegel, analyse avec justesse les éléments contradictoires de la liberté – la grâce du libre arbitre (être ce que je veux) et la pesanteur de l'identité (être ce que je suis) – mais elle est en même temps incapable de saisir la relation dialectique concrète de ces éléments abstraits, relation constitutive de l'unité contradictoire que constitue la liberté réalisée : le droit. La liberté n'est pas une *nature* – de telle sorte qu'il me suffirait d'être ce que je suis pour être libre – et elle n'est pas non plus pure *volonté* – de telle sorte qu'à ne vouloir qu'être *libre*, je ne serais jamais rien. La liberté effective – le droit – est « *seconde nature* », résultat toujours transitoire d'un devenir.

Ce devenir n'est autre que le devenir historique, comme l'explique Hegel dans ses leçons sur la philosophie de l'histoire : ce qui devient dans l'histoire, c'est la liberté ; la liberté n'en reste pas à la forme abstraite d'un idéal, mais elle se donne la forme d'une *chose qui existe, qui est là*. Ainsi l'histoire est-elle la réalisation de la liberté, et cette réalisation, cette liberté devenue être concret, c'est le droit, conçu comme *Sittlichkeit* – vie éthique, éthicité, *êthos*, ... coutume : « *la liberté ne consiste que dans la façon de produire ce qu'elle est, et de se faire ainsi, et seulement ainsi, ce qu'elle est selon son concept. Cette production se présente dans une série de figures éthiques, dont la succession constitue le cours de l'histoire* », de telle sorte que si la volonté est « *la base abstraite de la liberté, son produit [est] tout l'être-là éthique d'un peuple* »²⁰.

§5 – Le problème

On comprend que, dans ces conditions, la coutume revête un caractère intrinsèquement contradictoire : à la fois liberté et volonté, d'un homme ou d'un peuple, et en même temps réalisation, devenir « chose », de cette liberté et de cette volonté – *aliénation* (devenir autre et perte de soi). La coutume est la nécessaire aliénation de la liberté. La coutume est la liberté sous la forme de son contraire. C'est ce que nous voudrions montrer, en établissant par là que la coutume n'est ni le fait des « anciens », ni celui des « sauvages » ; qu'elle n'est ni l'affaire (exclusive) des historiens, ni celle des ethnologues ; qu'elle n'est ni d'autrefois, ni d'ailleurs, mais d'ici et de maintenant.

S'enracinant dans l'habitude, la coutume est un fait anthropologique et un fait littéralement fondamental. En conséquence de quoi, il n'y a pas d'homme,

²⁰ Hegel, *La philosophie de l'histoire*, transcription de l'introduction du cours de 1822-23, édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, Le livre de poche, Paris, 2009, p.130.

individu ou humanité, sans coutume. La coutume est le fait de l'homme et de son humanisation ; une humanisation qui est tout à la fois humanisation de soi et humanisation du monde, devenir humain de l'homme et devenir humain du monde. C'est par et dans la coutume que l'homme – l'individu ou l'humanité – se fait. C'est aussi par et dans la coutume que l'homme, se faisant, se fait un *monde*, qu'il *habite* en s'habituant lui-même – par *habitude*. Chacun est à soi-même un monde ; l'humanité aussi est un monde ; ce monde est l'œuvre de la culture dont la plus modeste et la plus essentielle condition est la coutume.

À quoi l'on objectera, à juste titre, que, non par accident mais par principe, le monde moderne est hostile à la coutume, et que ce n'est pas nécessairement pour de mauvaises raisons que, dès lors, la coutume apparaît comme un phénomène passé et dépassé. Ce monde moderne, pour le ramener à sa racine économique sans l'y réduire, c'est d'abord la société de marché, qui fait de chacun le détenteur d'une propriété privée – quand ce ne serait que de sa seule force de travail. Ce faisant, elle met fin à la prévalence et à la prégnance de la *coutume* et produit de véritables *individus*, qu'elle doit désormais obliger par la *loi*.

Le marché est un anti-monde : il n'a aucune limite interne, puisqu'il est voué à s'étendre à tout et en toutes directions, de même qu'il n'a aucune harmonie, puisque les êtres qui le peuplent ne sont liés que par les lois extérieures du marché, qui ne dépendent pas d'eux, et par celles de l'État, tout aussi extérieures à leur façon. Dans la société de marché généralisée, tout est ou doit devenir mobile et fluide, le changement est le maître mot ; l'*habitude* est à bannir et il n'est plus question d'*habiter* un *monde*, puisqu'il n'y a plus ni habitude ni monde, mais seulement l'univers infini et indifférent des hommes et des choses interchangeables.

Il y a quelque chose d'anti-humain dans cette société. Quelque chose qui nourrit *en retour* la nostalgie d'un monde régi par la coutume, ordre harmonieux dans lequel *tout se tient*, où personne n'est *obligé* mais où chacun *participe* : à sa place et dans sa fonction, chacun accomplit spontanément *sa nature* dans *la nature*. C'est ainsi que s'alimente et se renforce l'idée que, si la coutume est l'affaire d'un passé disparu ou disparaissant, il s'agit d'un passé heureux, positif, auquel on songerait volontiers à *revenir*. La réhabilitation de la coutume se confond alors avec la nostalgie réactionnaire de la *communauté*, ce monde clos où chacun est à tous et tous à chacun et où le lien entre les hommes ne passe pas par le commerce des *choses* mais par l'échange affectif entre des personnes concrètes.

La société de marché a son mythe originaire, son état de nature, celui de l'*individu* souverain qui trouve en Robinson son ultime incarnation. La nostalgie du monde coutumier engendre un mythe symétrique et opposé, un autre état de nature, celui de la communauté originaire, à partir de laquelle tout – et l'homme et la nature – n'est que dégradation, corruption et promesse d'anéantissement. La nostalgie de la communauté peut faire sourire quand

elle est juvénile, émouvoir quand elle est romantique, mais elle est effrayante quand elle prend, au XIX^e siècle, progressivement le visage du nationalisme raciste. Le fantasme de la *Volksgemeinschaft* – « communauté du peuple » par le sang et le sol – est tout droit sorti du cauchemar de la mythologie communautariste.

Reste à montrer que si la coutume est effectivement attaquée jusqu'à sa racine par la logique corrosive de la société – la société de marché, capitaliste – son sort n'est pas pour autant intrinsèquement lié au modèle archaïque de la communauté, qui ne peut se survivre aujourd'hui que sous une forme totalitaire. Si la coutume est bien un fait anthropologique et anthropogène fondamental, il faut, sans donner aucunement dans la nostalgie, s'interroger sur la possibilité même de son existence dans la société moderne.

La question, avant d'être posée au philosophe, est posée aux membres de la société elle-même. Cette question, ils la subissent sous la forme d'une crise morale. Quant au philosophe, qui réfléchit (sur) ce qui est, il pose le problème et, à partir de ses données, des tendances qu'elles manifestent et des potentialités qu'elles révèlent, il cherche à déterminer la solution que rend possible la dialectique du réel. Chez Hegel, cette solution prend corps dans l'idée de *Sittlichkeit* et dans l'accomplissement de la *Sittlichkeit* dans et par l'État. Cet État est tout autre chose chez lui qu'un *appareil* d'État, mais il est la résolution vivante d'une contradiction : une *communauté politique*.

§6 – L'itinéraire

Le travail présenté ici sur la coutume prend la forme d'un cheminement, dont nous avons bien conscience qu'il pourra paraître sinueux, au moins à certains moments. C'est le cheminement d'une enquête, et non pas le développement d'un exposé.

Dans une première partie, cette enquête était la conviction que la coutume – et l'habitude, qui est son fondement – est un fait anthropologique et anthropogène majeur, un fait contemporain de toute humanité, et pas la survivance d'un passé. Elle examine en quoi la coutume fait l'homme et en quoi l'absence de coutume, à quoi vise à certains égards le monde contemporain, le déshumanise.

La deuxième partie examine ce que dit la philosophie de la coutume au moment où la coutume est encore pour elle un objet d'investigation et avant qu'elle ne cesse d'être considérée comme un objet digne de réflexion, ou même simplement visible. Cette philosophie de la coutume fixe ses traits sceptiques chez les Anciens, et c'est en reprenant le cadre légué par eux que Montaigne interroge en profondeur la façon dont la modernité – sociale, politique, culturelle et religieuse – s'affirme systématiquement au détriment du monde coutumier. Montaigne voit à l'origine de la contestation radicale de la coutume l'émergence du principe subjectif, celui qui consiste à ce que l'individu

prétende, en toute chose, « *interposer son décret* ». Ce principe, avant Descartes, avant le doute et la règle d'évidence, Montaigne en voit la personnification chez Luther, catalyseur de la « *nouvelleté* » qui est la marque des Temps modernes.

La troisième partie met en relation le principe individuel, celui d'un entendement calculateur et d'une volonté réfléchie, selon les termes de Tönnies, avec la destruction du monde communautaire, enraciné dans la coutume, sous l'effet du triomphe de la société. La coutume est solidaire du monde communautaire ou de la communauté qui fait monde. Mais s'il en est ainsi, la coutume n'est-elle pas également solidaire de la disparition de ce monde ; n'est-elle pas vouée à disparaître comme lui, ou à ne se survivre que dans les aspirations nostalgiques des pires idéologies réactionnaires ? Dans sa réflexion sur la vie éthique – la *Sittlichkeit* – comme monde intégrant les dimensions morales, sociales et politiques constitutives de l'humanité, Hegel cherche précisément à montrer comment se dépasse l'opposition des deux principes contradictoires : le grand acquis du progrès historique, à savoir l'affirmation de la personne ou de la subjectivité singulière, et en même temps la base coutumière de toute vie humaine, grâce à laquelle l'homme habite son monde et s'y reconnaît. Cette contradiction se dépasse dans ce que Hegel appelle l'État – qui n'est pas pour lui un appareil extérieur coercitif ou régulateur, mais l'âme d'une communauté vivante : une communauté politique ouverte à l'universel, où peut s'accomplir la vocation sociale de l'homme à la liberté et à la rationalité.

PREMIÈRE PARTIE

LA COUTUME FAIT L'HOMME

Dans cette première partie, nous voudrions explorer d'abord la coutume à partir de sa désignation : tout simplement des *mots* qui la signifient. Nous pensons nous donner ainsi quelque chance de saisir, non pas une conception déterminée de la coutume, qu'elle soit de l'ordre du préjugé ou de la réflexion, mais le *concept spontané* que n'importe qui s'en fait, le premier présupposé de ce qu'elle est. Or, ce présupposé, inscrit dans la langue (les langues européennes), renvoie lui-même à un présupposé linguistique plus originel encore qui se révèle dans l'étymologie indo-européenne si finement étudiée par Émile Benveniste. Dès ce moment – philologique – s'ouvre la perspective problématique qui nous concerne, celle de la liberté, en des termes encore frustes mais parfaitement clairs. À partir de l'examen philologique, deux conceptions de la liberté se révèlent en effet : la liberté comme être soi et être chez soi, une liberté enracinée, pourrait-on dire, qui trouverait particulièrement bien à s'exprimer dans la coutume, et une liberté conçue comme liberté de mouvement, une liberté dont le déracinement est au contraire la condition et le prix. [Premier chapitre].

Nous voudrions montrer – pour y revenir ultérieurement, dans la troisième partie – que la Modernité, à partir des conditions économiques et sociales qui sont à son origine, s'est chargée tout à la fois de réaliser et d'exalter cette liberté déracinée. Cette réalisation a pris la forme d'un monde qui se voudrait sans coutume. Nous examinons les modalités contemporaines concrètes de cette tentative d'élimination de la coutume dans les deux domaines où l'humanité même de l'homme est appelée à se former : le travail et l'éducation. Dans un monde sans coutume – autant que cela puisse exister – c'est ainsi non seulement la sociabilité qui se trouve altérée, mais c'est l'humanité elle-même qui est atteinte au plus profond d'elle-même. [Deuxième chapitre]

Nous insistons à cette occasion sur la signification profonde du fait que la racine anthropologique de la coutume se situe dans l'habitude ; l'habitude collective qu'est la coutume ne prend réalité qu'en étant en même temps une habitude inscrite dans l'individu, et particulièrement dans son corps. Suivant les indications de Hegel, nous définissons l'habitude – à l'opposé de ce qu'on soutient parfois – comme une forme essentielle de la volonté, et donc de liberté, en tant que « *volonté persistante* ». [Troisième chapitre].

CHAPITRE I – COUTUME ET LIBERTÉ

§7 – « Coutume » – le mot

En français courant, le mot *coutume* employé sans spécification, au singulier comme au pluriel, désigne une « façon d'agir collective établie par l'usage ». *Façon d'agir* : la coutume est de l'ordre de la pratique ; *collective* : la coutume ne relève ni d'une inclination ni d'un choix individuels ; *établie par l'usage* : la coutume n'émane ni d'une décision, ni d'une institution, mais elle naît de la répétition qui engendre l'habitude.

La coutume est le produit de l'habitude, mais d'une habitude sociale ; en ce sens, les mots *coutume* et *habitude* ne sont pas des synonymes, sauf dans certains emplois particuliers. A cet égard, le dictionnaire d'usage *Petit Robert* précise que lorsque *coutume* signifie simplement « habitude », c'est dans un emploi littéraire ou vieilli, celui que l'on trouve dans des expressions comme « une fois n'est pas coutume », « avoir coutume de » ou encore « de coutume ». De son côté, à l'article « coutume », le *Littre* précise subtilement le rapport entre l'habitude et la coutume : « Coutume est objectif, c'est-à-dire indique une manière d'être générale à laquelle nous nous conformons. Au contraire, habitude est subjectif, c'est-à-dire indique une manière d'être qui nous est personnelle et qui détermine nos actions. » Il y a, en ce sens, une généralité objective de la coutume, qui l'expose au regard du sociologue ou de l'ethnologue, mais elle est inséparable d'une appropriation individuelle par le ressort psychologique et physiologique de l'habitude.

Pour nous référer à des langues proches²¹, l'italien *costume* a la même valeur sémantique que *coutume* en français ; en revanche, l'espagnol *costumbre* ainsi que l'anglais *custom* peuvent désigner ce que le français entend spécifiquement par *coutume* mais ils peuvent aussi être tenus pour de simples synonymes possibles de *habitude*, sans connotation sociale ni ethnique²².

²¹ Pour l'allemand *Gewohnheit* (habitude), ainsi que pour *Sitte* [coutume], voir plus loin §39.

²² Ainsi l'emploi, tout à fait classique, de *custom* chez Hume, qui ne renvoie pas à autre chose que l'habitude, comme en témoigne sa célèbre définition de l'origine de la croyance : « Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all belief, which follows upon any present impression, is derived solely from that origin. When we are accustomed to see two impressions conjoined together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other » (*A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, section VIII, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888, p.102) ; traduction d'André Leroy, Aubier-Montaigne, Paris, Tome I, p.180 : « or, puisque nous appelons coutume tout ce qui provient d'une répétition passée, nous pouvons établir comme une vérité certaine que toute la croyance, qui résulte d'une impression présente, est uniquement tirée de cette origine. Quand nous avons coutume de voir deux impressions unies l'une à l'autre, l'apparition de l'une d'elles, ou de son idée, nous conduit immédiatement à l'idée de l'autre ».

Le *Dictionnaire historique de la langue française*²³ indique enfin que le mot *coutume* est attesté depuis le XI^e siècle, sous sa forme archaïque de *custume/costume*. Il précise qu'il s'agit d'un mot tiré du fonds latin de la langue française à partir de *consuetudo* (ou du moins de son accusatif *consuetudinem*). *Consuetudo* vient à son tour d'un verbe *consuescere*, « accoutumer/s'accoutumer », composé de *suescere*, « habituer », renforcé par le préfixe *cum-*. C'est donc dès l'origine latine du mot *coutume* que l'on rencontre en lui la composition d'un sens fondamental, le sens de « habitude », et de sa détermination sociale et objective en tant que « habitude/habitudes d'un peuple ».

§8 – Racine indo-européenne

C'est toutefois à la condition de poursuivre l'analyse étymologique au-delà du latin que l'on arrive à des éléments vraiment essentiels. Le latin *suescere* appartient en effet à un ensemble de mots qui proviennent de la racine indo-européenne **swe/*se*. C'est le travail d'Émile Benveniste sur le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*²⁴ qui nous révèle le double sens originel de cette racine. Indication précieuse, son analyse prend place dans le chapitre qu'il consacre à la formation et aux origines sociales du concept d'« homme libre », à partir des racines indo-européennes qui lui correspondent.

Cette racine fondamentale associe deux notions en apparence difficilement compatibles et pourtant intriquées : elle renvoie d'une part à la notion de *l'appartenance* de l'individu à un groupe ; elle exprime d'autre part la notion de ce qui existe de manière autonome, de ce qui dispose d'une *existence propre*. Voici ce qu'en dit Benveniste : « D'une part **swe* implique l'appartenance à un groupe de « siens propres », de l'autre il spécialise le « soi » comme individualité. L'intérêt d'une telle notion est évident, tant pour la linguistique générale que pour la philosophie. Ici se dégage la notion de « soi », du « réfléchi ». C'est l'expression dont use la personne pour se délimiter comme individu et pour renvoyer à « soi-même ». Mais en même temps cette subjectivité s'énonce comme appartenance. La notion de **swe* ne se limite pas à la personne même, elle pose à l'origine un groupe étroit comme fermé autour de soi. »²⁵

Ainsi, en latin, la même racine **swe* va donner le *suus* de la possession, le *se* de la réflexion ou retour sur soi, et le *se-* qui marque l'opposition, la séparation, comme dans *sed* (« mais ») ou *seditio* (« action d'aller à part, désunion ») ou encore *seductio* (« fait de mener à part, séparer »). Le retour sur soi est ainsi solidaire d'une opposition à ce qui n'est pas soi, d'une séparation qui délimite. En grec, le **swe*, spécialisé par des affixes distincts, donne par exemple, de

²³ *Dictionnaire historique de la langue française*, publié sous la direction d'Alain Rey, Le Robert, Paris, 2009. Article « coutume », p.560.

²⁴ Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, Minuit, Paris, 1969, plus particulièrement chapitre 3 – « l'homme libre » – du livre deuxième.

²⁵ Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, *op.cit.*, p.332.

manière caractéristique, l'adjectif *idios* (« propre », au sens de « ce qui appartient en propre »). Il donne aussi *étés* (« allié, parent ; concitoyen ») et *hétairos* (« compagnon »). Il donne enfin, et c'est ce qui est capital pour notre propos, *éthos* (« coutume, usage, habitude »), aussi bien que *êthos* (« manière d'être habituelle, caractère, disposition ») ou encore *ethnos* (« race, peuple, nation, tribu »).

Le résultat de sa recherche sur « le sens propre à l'indo-européen *swe », Émile Benveniste le synthétise ainsi de manière on ne peut plus claire : cette racine « implique à la fois distinction d'avec tout le reste, retranchement sur soi-même, effort pour se séparer de tout ce qui n'est pas le *swe et aussi, à l'intérieur du cercle discriminatif ainsi formé, liaison étroite avec tous ceux qui en font partie »²⁶.

§9 – La coutume comme liberté d'être soi

Voilà donc ce qui constitue l'arrière-plan sémantique de la coutume-*consuetudo* : l'idée d'une *unité discriminante*, une unité qui regroupe en séparant et en distinguant, et qui, ce faisant, identifie. La coutume « nous » constitue « nous-mêmes », ou en « nous-mêmes », en nous séparant des autres. C'est ainsi qu'elle exprime notre liberté. Cette liberté ne consiste pas dans l'absence d'empêchement, mais elle consiste dans l'affirmation d'être « soi », être soi sous la forme d'un « nous », d'un « nous-mêmes » par différence d'avec « eux », les autres. Benveniste fait remarquer, en effet, que le sens premier de la liberté ne réside pas dans l'idée d'une entrave dont on serait débarrassé, de limites dont on serait affranchi, mais dans l'idée de la possession d'une identité distinctive, c'est-à-dire d'une définition. Être libre, c'est être « quelqu'un », et cela passe d'abord par « l'appartenance à une souche ethnique, désignée par une métaphore de croissance végétale. Cette appartenance confère un privilège que l'étranger et l'esclave ne connaissent jamais »²⁷.

C'est de fait ce que confirme l'examen des racines étymologiques des autres familles de termes pouvant signifier la liberté : être libre, c'est *naturellement* être ou pouvoir être *soi-même*. Être libre, c'est aussi bien « être soi » et « être nature », comme on dit volontiers aujourd'hui où l'usage du mot « ingénu » s'est perdu. C'est dès lors ne pas être comme les autres, ni bien sûr sous le joug des autres. Benveniste le met en évidence tant à partir de la racine **leudh* – d'où viennent *liber* et *libre* – que de la racine **priyos* – d'où viennent *free* en anglais et *frei* en allemand.

Ainsi la racine **leudh* renvoie-t-elle à l'idée de « croître, se développer ». Elle a produit, par exemple et entre autres, le grec *eleutheros* comme le latin *liber*, qui signifient également « libre ». On est ainsi frappé – c'est nous qui l'ajoutons – de la proximité de cette notion, d'un point de vue sémantique et non pas,

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p.324

cette fois, étymologique, avec celle de « nature » : aussi bien d'ailleurs la *natura* des Latins que la *phusis* des Grecs. *Phusis*, précise le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey, « désigne proprement l'accomplissement d'un devenir, la nature en tant qu'elle se réalise, puis l'origine, le devenir, la croissance » ; elle désigne aussi la nature réalisée, et « l'ordre naturel, fréquemment opposé à *nomos*, la loi, la convention »²⁸. Ainsi, dans l'opposition de la nature et de la loi, de *phusis* et de *nomos*, on note, d'une façon qui n'est surprenante qu'en apparence, que la coutume se situe du côté de la libre nature, du libre développement naturel, tandis que la loi se retrouve associée à la contrainte artificielle.

De son côté, la racine **priyos*, qui a produit la manière germanique d'exprimer la liberté (*frei*, *free*), désigne originellement l'appartenance personnelle, mais sous une forme affective et non pas juridique : ce qui est à soi, le « sien propre », par conséquent aussi ce qui est « cher, aimé ». Relève du **priyos*, par extension, la communauté des apparentés, accompagnée d'un sentiment d'appartenance commune à un même corps exclusif, ce que Benveniste commente ainsi : « du sens indo-européen de "personnel, cher", à celui de "libre" en celtique et en gotique, l'évolution doit s'expliquer par l'exclusivisme d'une classe sociale. Ce qui était une qualification personnelle d'ordre sentimental est devenu comme un signe de reconnaissance mutuelle qu'échangeaient les membres de la classe des "bien-nés" »²⁹.

§10 – Liberté des ingénus et liberté des affranchis

L'enjeu et le sens profond de cette définition de la liberté se révèlent dans l'opposition structurante entre la condition libre et la condition servile. Cette opposition marque profondément le vocabulaire indo-européen relatif à la notion de liberté. On la retrouve, en effet, en Inde, entre les *drya* (« nous-mêmes, les hommes libres, les Indo-iraniens ») et les *dasa* (« les esclaves, les étrangers ») ; ou encore en Grèce, avec l'opposition entre les *eleutheroi* et les *douloi*, ou à Rome, entre les *liberi* et les *servi*. Ainsi, dans sa présentation de l'organisation sociale des Germains, Tacite reprend cette dernière opposition en la précisant et en la rendant plus claire encore : « En Germanie, selon Tacite, la société comprenait des nobles, des ingénus, des liberti, des servi. Il est clair que nobles et ingénus, avec la distinction de la noblesse et de la naissance, équivalent à *liberi* ; d'autre part, les servi font groupe avec les liberti, anciens servi. »³⁰.

²⁸ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., à l'article « *Physio-* », p.1627. Quant à la *natura* latine, elle signifie – du verbe *nasci* – « fait de naître, action de faire naître » et de là « origine, extraction, caractère inné, naturel » (article « *Nature* », p.1400).

²⁹ Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, op. cit., p.327.

³⁰ Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, op. cit., p.322. Benveniste n'indique dans son texte aucun passage précis, mais, au §XXV de *La Germanie*, consacré aux esclaves, tous les termes concernés sont effectivement présents (*servi, liberi, liberti, nobiles*) – Tacite, *La Germanie*, in *Œuvres complètes*, traduction Pierre Grimal, Pléiade, Paris, 1990, pp.50-51. Le fait que, probablement, Tacite projette des distinctions qui sont en fait profondément romaines et en dit plus sur Rome que sur les Germains n'ôte évidemment rien au caractère extrêmement éclairant de l'affinement des distinctions et oppositions qu'il propose.

En vue de notre propos, ces éléments méritent un développement particulier, prolongeant les précisions essentielles données par Benveniste. Il y a donc d'un côté les *nobiles*, c'est-à-dire, étymologiquement, les « connus » (à partir de *noscere*, « connaître »). Ces gens-là méritent d'être connus parce qu'ils partagent deux caractéristiques qui, en réalité, n'en font qu'une, absolument décisive : les *nobiles* sont *liberi*, et ils sont libres, parce qu'ils sont *ingenui*. L'*ingenuus*, l'« ingénu », est celui qui est de la bonne naissance (de *gignere*, « engendrer »), qui a donc le bon « génie », le génie du lieu, qui en fait un « indigène ». Il y a, de l'autre côté, les *servi*³¹, dont le nom, précise Benveniste, est d'origine étrusque et désigne d'abord « l'étranger », comme notre français moderne *esclave* désigne originellement le « Slave » ; en effet : « chaque langue emprunte à une autre la désignation de l'esclave. Un peuple désigne même l'esclave du nom d'un peuple voisin, si celui-ci lui est soumis »³². L'étranger est l'esclave ou a vocation à l'être ; nous-mêmes sommes libres, dignes d'être maîtres.

Des esclaves peuvent accéder à une certaine forme de liberté, par le fait d'une procédure d'émancipation ; ils sont alors des *liberti* (c'est-à-dire des *liberati*, des « libérés »), mais certainement pas des *liberi* (des « libres » par nature). Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pas, et ne seront bien sûr jamais, des *ingenui*. Mais quelle est alors la forme de liberté à laquelle peuvent accéder les *liberti* ? Celle justement qui se définit comme *libération*, *émancipation*, ou *affranchissement*. Elle ne peut évidemment pas coïncider avec l'heureuse appartenance du *liber* au « génie » du lieu et de la race ; elle ne peut donc être une liberté par définition, par essence, une liberté intrinsèque, une liberté-nature. Elle ne peut consister qu'en une liberté de circonstance et par accident, une liberté extérieure et par artifice. Cette liberté-là se traduit essentiellement sous la forme d'une liberté de déplacement, ou liberté de mouvement, c'est-à-dire, originellement, liberté de celui qui n'est plus rivé à la chaîne.

Ce qui permet à Benveniste de conclure : « Nous saisissons les origines sociales du concept de "libre". Le sens premier n'est pas, comme on serait tenté de l'imaginer, "débarrassé de quelque chose" »³³. Cette liberté qui consiste à être débarrassé n'est, dans le contexte antique, qu'une liberté seconde et moindre ; elle n'est qu'une liberté d'esclave. Elle signifie concrètement la rupture de la chaîne, la libération du lien, ou bien aussi l'enlèvement d'un poids. Ainsi, à Rome le débiteur – toujours menacé de tomber en servitude – était-il libéré par le rite de la remise symbolique d'un lingot d'airain³⁴ ; à Athènes, les petits paysans endettés furent sauvés de l'esclavage par la grande réforme de Solon, dite *seisachtheia* : « remise du fardeau ».

³¹ Benveniste, au chapitre 5 (« L'esclave, l'étranger ») de son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 1, *op. cit.*, p.359.

³² *Ibid.* p.360. Même chose pour *doulos*, « esclave » en grec, qui ne vient pas du fonds indo-européen et est donc un mot d'origine « étrangère », ... peut-être autochtone.

³³ *Ibid.* p.324.

³⁴ Gaius, *Institutes*, III, « *solutio per aes et libram* » (libération d'une dette par l'airain et la balance).

§11 – La liberté comme « liberté d'aller plus loin »

Libéré de la chaîne, soulagé du fardeau, le *libertus*, l'affranchi, est « libre » en ce sens précis qu'il bénéficie de la liberté de mouvement, cette liberté mécanique dont Hobbes donne la définition au chapitre XXI (« De la liberté des sujets ») de son *Léviathan* : « Les mots de LIBERTY ou de FREEDOM désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement), et peuvent être appliqués à des créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables. Si en effet une chose quelconque est liée ou entourée de manière à ne pouvoir se mouvoir, si ce n'est à l'intérieur d'un espace déterminé, délimité par l'opposition de quelque corps extérieur, on dit que cette chose n'a pas la liberté d'aller plus loin »³⁵.

« Liberté d'aller plus loin » : telle est la formule moderne³⁶ de la liberté dans son expression à la fois la plus simple et la plus saisissante. Hobbes (1651) l'exprime dans les termes de la mécanique naissante, dont le fondement révolutionnaire réside dans le principe d'inertie³⁷. Ce principe, déjà implicitement à l'œuvre chez Galilée, puisqu'il sous-tend les raisonnements tirés de l'expérience du plan incliné (vers 1610), est formulé explicitement par Descartes (1633) puis, sous sa forme classique, par Newton (1687)³⁸. Un corps persiste indéfiniment dans son mouvement, selon sa direction et sa vitesse, tant que rien ne vient y mettre obstacle : telle est la loi qui redéfinit complètement l'image de la nature et vient mettre à bas l'idée grecque du *kosmos*. Cette idée repose essentiellement, au rebours du principe d'inertie, sur le principe que les êtres naturels sont précisément ceux qui disposent d'une nature (une *physis*) ; c'est-à-dire qu'ils sont animés – et définis, et limités – par un principe interne de repos et de mouvement : « chez Aristote, le changement que constitue le mouvement ne peut se concevoir sans cause, sans moteur. Dans le cas du mouvement naturel, ce

³⁵ Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction François Tricaud, Sirey, 1971, Paris, p.221. Voici le texte anglais : « LIBERTY, or FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition ; (by opposition, I mean external impediments of motion ;) and may be applied no less to irrational, and inanimate creatures, than to rational. For whatsoever is so tied, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not liberty to go further » (d'après l'édition Gaskin, Oxford world's classics, Oxford, 1996, p.139). Nous reprenons cette citation plus loin, au §102, pour en prolonger le sens à partir de F. Tönnies.

³⁶ On trouve la définition de la liberté comme liberté de mouvement chez quelques Anciens, et notamment chez Épicure avec son *eleuthera kinêsis* (mouvement libre) ; mais cette définition ne pouvait pas revêtir dans le contexte antique l'importance qu'elle prit dans l'Europe moderne. Tout à fait saisissant et « moderne » ce qu'écrivit Lucrèce, au Livre II du *De Rerum natura*, vers 257-260, dans le contexte de sa présentation du « clinamen » : « unde est haec, inquam, fati avolsa voluntas (d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins) / per quam progredimur quo ducit quemque voluptas (qui nous fait aller partout où le plaisir entraîne chacun de nous) / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens ? (et, comme les atomes, nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même ?) » ; traduction Alfred Ernout, Les Belles lettres, Paris, 1966, tome 1, p.51.

³⁷ Le terme « inertie » n'entre dans le vocabulaire technique de la physique qu'au XVIII^e siècle ; il provient du latin *iners*, *inertis*, de *-in* et de *ars* ; « inerte » donc celui qui est dépourvu d'habileté, qui ne possède pas l'art et qui, par extension, est dépourvu d'énergie et d'initiative propres.

³⁸ Descartes, *Traité du monde*, ch.VII, 1633, repris dans les *Principia philosophiae*, II-37, 1644 ; Newton, *Principia mathematica philosophiae naturalis*, 1687 ; ainsi lit-on l'énoncé de la « première loi du mouvement » de Newton dans la traduction de Mme Du Châtelet (1756) : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état. »

moteur est la nature même du corps qui tend à le ramener à sa place naturelle »³⁹.

Dans le contexte de l'univers mécanique, par conséquent, la liberté ne saurait plus guère consister à « être soi-même », puisqu'il n'y a précisément plus aucun principe *interne*, plus de définition propre, de nature, qui permettraient de substantifier ce « soi-même ». Reste donc la seule « *liberté d'aller plus loin* », liberté qui est celle des affranchis, libérés des liens qui entravent leur mouvement indifférencié et indéfini. Hobbes la formule et la réfléchit avec la plus parfaite netteté et la met au fondement de sa théorie mécanique de la souveraineté absolue.

Nous allons retrouver cette dualité tout au long de la réflexion, dualité antinomique d'une conception de la liberté comme être-soi-nature et d'une liberté comme libération-arrachement. Cette antinomie traduit l'opposition des Anciens et des Modernes, mais on sait que rien n'interdit à des Modernes de se réclamer de la liberté-identité, comme à des Anciens de définir la liberté comme libre mouvement⁴⁰. Par conséquent, le contexte historique des conceptions est sans doute déterminant, mais il ne supprime pas la logique autonome des idées, leur structure propre, qui les prête à *emploi*, comme on dit en construction. Toutefois, si la conception de la liberté des Anciens repose sur la référence fondamentale à un Monde ou *Kosmos*, et si la conception des Modernes est en revanche la conséquence de leur acosmisme, cela tient essentiellement à la structuration économique-sociale du contexte historique.

Ainsi, l'acosmisme des Modernes, qui s'exprime de manière frappante quand il s'agit de la nature, totalement mécanisée et comptabilisée par la science de Galilée, Kepler et Newton, ne s'exprime pas moins lorsqu'il est question de l'homme et de la société, et cette fois dans une relation plus directe et plus lisible avec la mutation économique – l'avènement de l'économie de marché. Une société qui se fonde de manière croissante sur la production et l'échange des marchandises est une société qui, de fait, se mécanise et qui se prête en retour naturellement et légitimement à une compréhension mécaniciste. Le mécanicisme de Hobbes porte ainsi à l'abstraction le processus objectif de mécanisation de la société qui s'opère sous l'effet de la généralisation du marché. La théorie hobbesienne de la souveraineté prétend valoir comme description idéale de *la* société, de *toute* société ; en réalité, comme l'écrit C. B. Macpherson, elle « *s'applique tout à fait à une société de marché, surtout lorsque celle-ci est en train de remplacer une société fondée sur la coutume : c'est en*

³⁹ Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein*, PUF, Paris, 1984, p.14. Dans sa présentation du *Dialogue concernant les deux plus grands systèmes du monde* de Galilée, F. Balibar, précise encore que « le mouvement aristotélicien se compare tout à fait à ce que la physique moderne nomme un changement d'état » (*ibid.*), il est donc à l'opposé du mouvement mécanique indifférencié de la science galiléenne.

⁴⁰ En réaction contre le mécanicisme de la pensée classique, le romantisme réhabilitera la liberté-nature et, s'inspirant plus ou moins fidèlement de lui, le nationalisme « ethniciste » qui se développe au XIX^e siècle et se prolonge depuis, en fera sa marque. Pour ce qui est des Anciens, on vient de voir ce qu'il en est d'Épicure et de Lucrèce, mais on pourrait aussi penser à certains traits du personnage de Calliclès – qui personnifie lui-même tout un courant de pensée – dans le *Gorgias* de Platon.

effet le moment où le droit coutumier doit disparaître au profit du droit contractuel, et cela ne peut se faire sans pouvoir souverain puissant »⁴¹.

§ 12 – Le libre arbitre [Willkür]

La philosophie du droit, explique Hegel, est la reproduction pensée du développement dialectique par lequel « l'Esprit dans sa liberté, le point culminant de la raison consciente de soi, (...) se donne la réalité [Wirklichkeit] et se produit comme monde existant. »⁴². Le droit, c'est-à-dire pour Hegel la totalité que constituent les phénomènes juridiques, moraux, sociaux et politiques, est le devenir monde de la liberté. Hegel sent bien que, pour que cette affirmation soit compréhensible, il n'est pas possible de se contenter de renvoyer à l'ensemble du Système, mais qu'il convient d'isoler la dialectique abstraite de la liberté humaine pour elle-même. Tel est l'objet de son Introduction.

Au § 15, qui occupe le centre de l'introduction, Hegel explique que l'obstacle fondamental à la compréhension de ce qu'est la liberté réside dans l'illusion du libre arbitre, illusion qui est typique de la pensée d'entendement⁴³ : « La représentation [Vorstellung] la plus courante que l'on se fait de la liberté est celle du libre arbitre [Willkür⁴⁴]. (...) Au lieu d'être la volonté dans sa vérité, le libre arbitre est, tout au contraire, la volonté en tant que contradiction. (...) Puisque seul l'élément formel de l'auto-détermination [Selbstbestimmung] est présent dans le libre arbitre et que l'autre élément est un donné, on peut considérer le libre arbitre comme une illusion [Täuschung/tromperie], s'il prétend être la liberté. »⁴⁵

Où la tromperie réside-t-elle ? Non pas dans le libre arbitre lui-même : il y a bien en l'homme une faculté de choisir, et elle suppose d'abord une capacité de s'abstraire de toute détermination immédiate ; c'est le départ de tout, et cela constitue ce que Hegel appelle « l'élément de la pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en soi »⁴⁶. Cette faculté de choisir, toutefois, ne trouve

⁴¹ C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif – De Hobbes à Locke*, traduction Michel Fuchs, Folio, Paris, 2004 (première édition 1962), p.164. Macpherson rejoint ici la thèse du célèbre ouvrage d'anthropologie juridique *Ancient Law* (1861) de Henry Maine : « le mouvement de la société progressive a été jusqu'à maintenant un mouvement du statut vers le contrat » ; cette formule, avec l'intégralité de la page qui la précède, est citée par Ferdinand Tönnies dans *Communauté et société*, Livre III, §7, traduction de J. Leif d'après l'édition allemande de 1935, PUF, Paris, 1944, p.177.

⁴² *Principes de la philosophie du droit*, introduction, §31 (Remarque), *op. cit.*, p.90.

⁴³ « L'entendement s'en tient au pur être-en-soi et, s'appuyant sur cet être-en-soi, il appelle la liberté une faculté, puisqu'aussi bien, elle n'est, en fait, qu'une possibilité. Mais, cette détermination, il la voit comme si elle était absolue et définitive, et ne considère sa relation à ce qu'elle veut, ou, en général, à sa réalité effective, que comme son application à une matière donnée qui n'appartiendrait pas elle-même à l'absence de la liberté. » - Remarque du §10, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p.78.

⁴⁴ D'après les précisions apportées dans le *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS), dans son sens courant – dès le XVIII^e siècle – *Willkür* désigne l'arbitraire et prend une connotation péjorative. Le *Kür*, dans *Willkür*, renvoie à un verbe ancien *kuren* qui signifie « choisir ». Du XIII^e jusqu'au début du XVIII^e siècle, c'est le mot utilisé pour désigner l'« élection » (choix) de l'Empereur du Saint-Empire. Le *Kurfürst* est « l'électeur », le « prince-électeur ». En fonction de ces éléments, on peut dire que *Willkür* désigne la liberté de choix, le fait, volontiers arbitraire, de l'arbitre. Nous revenons plus loin sur ce terme au §96.

⁴⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé., *op. cit.*, Introduction, § 15, p.81.

⁴⁶ *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, §5, *op. cit.*, p.73.

sens qu'à partir du moment où elle effectue un choix ; il ne s'agit pas simplement de vouloir, encore faut-il vouloir *quelque chose*. Mais vouloir quoi ? N'importe quoi, au fond, car tout ce qui compte est d'avoir la faculté de choisir. Ainsi, le libre arbitre, pour se préserver dans sa pureté de *faculté* de choisir, doit se représenter comme liberté d'indifférence – je suis tellement libre que je peux choisir n'importe quoi et qu'un motif de choix amoindrirait ma liberté. Il n'empêche ; cette liberté hautaine et indifférente doit bien finir par se déterminer, mais elle se détermine alors en faveur de quelque chose qui ne dépend pas d'elle, d'un contenu extérieur, un « *donné* », qu'elle ne maîtrise pas mais qui, au contraire, va dès lors la maîtriser : c'est en cela que le libre arbitre est « *la volonté comme contradiction* », c'est-à-dire une liberté qui bascule inévitablement dans son contraire, le déterminisme.

Le libre arbitre, précise en effet l'Addition au même §15, « *implique cette conséquence que le contenu n'est pas déterminé par la nature de la volonté à être mien, mais seulement par hasard ; je suis donc dépendant à l'égard de ce contenu et c'est là la contradiction qui est incluse dans le libre arbitre* »⁴⁷. Autrement dit, le moment subjectif de la liberté, le moment de la liberté comme choix [*Willkür*], est à lui seul insuffisant à définir adéquatement la liberté ; si le choix n'a affaire qu'à un contenu qui ne doit rien à celui qui choisit, un contenu extérieur, qui a sa logique propre, alors celui qui choisit perd effectivement sa liberté aussitôt qu'il choisit et se soumet à cette logique, qui est une nécessité extérieure – qu'on peut aussi appeler tout simplement « *hasard* ».⁴⁸Cette analyse abstraite du libre arbitre trouve sa traduction concrète dans les pages que Hegel consacre plus loin à la « *société civile* [*Die bürgerliche Gesellschaft*] ». C'est là que l'on trouve le développement de la dialectique du libre arbitre : à l'endroit où elle prend son origine, une origine socio-économique. Comme l'explique Eugène Fleischmann, « *la société est l'expression concrète de la dialectique de l'arbitraire car en elle (...) tout le monde est en principe libre d'assurer sa subsistance mais en fait tout le monde est l'esclave de la production et de la consommation, donc soumis aux lois du déterminisme. Dans une réalité où il est permis à tout le monde de tout faire, personne ne fait ce qu'il veut ; on devient la proie des lois mécaniques* ».⁴⁹

§13 – L'inversion de la réalité

Au §181 des *Principes*, Hegel observe le « *passage de la famille à la société civile* »⁵⁰ ; ce passage consiste en la dissolution de la communauté familiale,

⁴⁷ *Principes de la philosophie du droit, Introduction*, §15, Addition, *op. cit.*, p.82. Les « additions » [Zusätze] sont des commentaires oraux apportés dans ses cours par Hegel et notés par ses étudiants. Ils sont déjà rapportés dans l'édition Gans de 1833. S'ils posent – aux spécialistes – des problèmes de fidélité (et pas tant que cela, semble-t-il), ils constituent souvent des éclaircissements lumineux pour un texte quelquefois un peu obscur. Les Remarques [Anmerkungen] sont, elles, des explications portées par le texte lui-même tel qu'il a été publié originellement.

⁴⁸ Selon l'expression adoptée par le commentateur d'Eugène Fleischmann, in *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, p.37.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, p.214.

communauté éthique originelle, qui se scinde en personnes indépendantes qui n'ont plus entre elles que des « relations extérieures ». Dans son explication orale, Hegel ajoute : « Mais, maintenant apparaît la situation suivante : l'élément particulier doit être pour moi l'élément déterminant et de ce fait, la détermination éthique se trouve supprimée. Mais en cela je suis dans l'erreur, car, alors que je crois m'en tenir à la seule particularité, l'universalité et la nécessité du lien organique demeurent ce qu'il y a de premier et d'essentiel. Je suis donc au niveau de l'apparence et, alors que ma particularité reste pour moi l'élément déterminant ou le but, je sers toutefois l'universalité, qui conserve le pouvoir ultime sur moi-même »⁵¹.

La société civile, que Hegel définit comme une société de marché, procède à la libération des individualités jusque-là maintenues en composition dans la communauté éthique primitive ; par « libération », il faut comprendre le processus objectif, quasi chimique, de la scission-décomposition qui libère les éléments composés. Libérés socialement et économiquement, les éléments, les individus, basculent en revanche aussitôt dans l'aliénation mentale et morale. Le premier effet de la libération des individualités est en effet de les plonger dans l'illusion : aussitôt les éléments libérés, ils sont nécessairement victimes, du fait même de leur nouvelle situation, d'une complète incompréhension du monde qui les comprend ; au lieu de se concevoir comme les parties d'un tout, et de se représenter par rapport à ce tout qui les comprend et les détermine, ils se représentent désormais en individus valant pour eux-mêmes et centrés sur eux-mêmes ; les individus autocentrés se représentent réciproquement le reste – c'est-à-dire le tout – comme relatif et subordonné à eux, comme simple moyen pour parvenir à leurs fins. Là où, dans la famille, chacun se représente spontanément comme « membre et non comme personne pour soi »⁵², dans la société civile chacun se représente comme une « personne concrète » qui « est à elle-même son propre but »⁵³.

Avec la dissolution de la famille, on assiste à un renversement de perspective duquel résulte aussitôt une image inversée du monde réel. Dans la perspective familiale, chacun se représente comme « membre » de la famille et reconnaît la préséance du tout éthique sur ses parties composantes ; les membres de la famille sont dans la vérité, mais pas de manière adéquate, rationnelle ; ils vivent la primauté du tout de manière affective, sous la forme d'un sentiment – l'amour⁵⁴. Au contraire, dans la perspective sociale, les individus – c'est-à-dire littéralement les atomes de la société civile –, délivrés du lien affectif, usant de leur entendement en ce qu'ils réfléchissent froidement leur situation et l'analysent, se représentent comme des « tous » prévalant sur le tout. En même temps donc qu'ils sortent de l'affectivité et accèdent à une première forme de rationalité, la rationalité d'entendement, ils entrent dans l'erreur et s'y plongent.

⁵¹ *Principes de la philosophie du droit*, addition au §181, *op. cit.*, p.214.

⁵² *Principes de la philosophie du droit*, §158, *op. cit.*, p.199.

⁵³ *Principes de la philosophie du droit*, §182, *op. cit.*, p.215.

⁵⁴ « Ce qui détermine la famille (...) c'est son unité sous la forme du sentiment, l'amour. » – *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, §158, p.199.

§ 14 – Illusion de l'individu et vérité sociale extérieure

Cette erreur – cette représentation fautive que les individus ont du monde et d'eux-mêmes – est le fait d'une *illusion* et non pas d'une simple ignorance ; les individus de la société civile sont aussi peu libres de concevoir le monde comme ils le conçoivent – c'est-à-dire faussement – que les prisonniers de la caverne platonicienne⁵⁵, auxquels ils sont dans une certaine mesure comparables.⁵⁶ Chez Platon, les individus sont enchaînés les uns aux autres ; en même temps chacun est fixé à sa place, fixé de telle sorte qu'il lui est même impossible de tourner la tête ; les individus sont par conséquent livrés passivement au spectacle qui se développe sous leurs yeux, un théâtre d'ombres qu'ils prennent pour la réalité même. Mais leur confusion est inévitable et tient de la nécessité : étant donné leur situation, les prisonniers de Platon ne peuvent pas ne pas prendre l'image déformée du réel pour le réel lui-même.

Pour Hegel, les individus sont, dans la société civile, à la fois objectivement libérés et subjectivement aliénés, aliénés au sens d'une aliénation mentale et morale qui est le produit même de leur condition atomistique. C'est ainsi que les individus, oubliant qu'ils sont étroitement enchaînés les uns aux autres, qu'ils ne sont que « *les anneaux d'une chaîne formée par l'ensemble* »⁵⁷, ne peuvent manquer de croire qu'ils ne travaillent que pour eux-mêmes, pour leur seul intérêt égoïste, alors que, objectivement et sans qu'ils le veuillent, chacun travaille pour tous.

C'est donc dans cette condition originelle des individus dans la société de marché que s'enracine l'illusion égocentrique qui les caractérise, et c'est d'elle que procède l'illusion du libre arbitre : l'individu libéré de ses liens familiaux est « *La particularité pour soi qui, par son activité multiforme, est recherche de la satisfaction de ses besoins, libre arbitre contingent, préférence subjective (...)* »⁵⁸.

L'individu-particule s'institue ainsi en libre entrepreneur de soi-même, croyant pouvoir – et exigeant de – diriger sa vie et son activité au gré de ses opinions (à lui) et de ses goûts (à lui)⁵⁹ ; ce faisant, comme l'explique aussitôt Hegel, il

⁵⁵ Platon, *République*, début du Livre VII.

⁵⁶ Naturellement, on ne peut pas ne pas référer également l'analyse de Hegel à ce que dit Marx dans le célèbre passage de *L'Idéologie allemande* où il introduit la notion d'idéologie : « *Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.* » – *L'Idéologie allemande*, trad. G. Badia, Éditions sociales, Paris, 1976, p.20.

⁵⁷ *Principes de la philosophie du droit*, §187, *op. cit.*, p.218.

⁵⁸ *Principes de la philosophie du droit*, §185, *op. cit.*, p.216.

⁵⁹ Le philosophe américain Matthew B. Crawford exprime en ces termes une idée qui concorde parfaitement avec les vues de Hegel : « *L'idéal mercantile du Choix effectué par un Moi autonome agit comme une espèce de drogue qui permet d'avaler la pilule du déclin de l'agir humain incarné, ou bien qui étouffe dans l'œuf le développement de cette capacité d'agir en fournissant au sujet des sources*

est évidemment la proie de la nécessité de fer des lois aveugles du marché – marché des biens matériels autant que marché des opinions⁶⁰. Le libre arbitre de la particule élémentaire de la société civile – le bourgeois – renvoie donc nécessairement au « système des besoins », que l'addition au §189 des *Principes* définit ainsi : « cet amas d'éléments en apparence dispersés et privés de pensée sont, en réalité, régis par une nécessité qui intervient d'elle-même. C'est l'objet de l'économie politique de découvrir cette nécessité (...). Cet entrelacement qui, au premier abord paraît difficile à admettre, parce que tout semble dépendre de l'arbitraire individuel, est extrêmement remarquable et présente une analogie avec le système des planètes, qui n'offre à nos yeux que des mouvements irréguliers, mais dont la loi a pu néanmoins être connue »⁶¹.

Le monde apparemment arbitraire des individus qui ne suivent que leur libre arbitre est en fait aussi mécaniquement et étroitement déterminé que le système des planètes ; l'économie politique, à commencer par celle d'Adam Smith, c'est-à-dire celle qui prend pour principe l'agent individuel libre et rationnel à la poursuite de son intérêt, se voudrait l'équivalent pour la société civile de ce qu'est l'astronomie pour la « société » des astres. Ainsi, à l'entendement calculateur de l'individu répond l'entendement scientifique de l'économiste, tandis qu'au libre arbitre individuel répondent les lois du marché, le tout dans un « État extérieur »⁶², c'est-à-dire une forme de collectivité pourvue de lois, mais de lois complètement extérieures à la conscience et à la volonté de ceux qui les appliquent, et connaissables seulement de l'extérieur par la science des phénomènes économiques.

L'individu qui ne croit compter que sur lui-même et pour lui-même est en fait intégralement socialisé par la division du travail et par le marché des marchandises et celui des opinions. Il est socialisé de manière bien plus profonde et en même temps plus large que ce n'est le cas dans la communauté familiale, et donc plus universellement humain, mais il est en même temps socialisé de façon beaucoup moins consciente ; le membre de la famille sait au moins ce qu'il doit à la famille. La socialisation s'intensifie mais la conscience sociale régresse. La société civile baigne dans l'idéologie.

de satisfaction aisément accessibles. Dans le cadre de l'idéologie consumériste, la croissante dépendance factuelle de l'individu s'accompagne d'invocations de plus en plus stridentes de sa liberté théorique. » – Matthew B. Crawford, *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, traduit de l'anglais (États-Unis, 2009) par Marc Saint-Upéry, La Découverte, Paris, édition de poche en 2016, p.86.

⁶⁰ Du §190 au §195 des *Principes*, Hegel développe la dialectique des besoins sociaux. Au §194, il montre que l'homme social, en se libérant du besoin naturel, tombe sous la domination de la représentation collective – l'opinion [meinung] : « La stricte nécessité naturelle du besoin passe, en effet, au second plan, et, dans son comportement, l'homme se trouve aux prises avec son opinion, qui est aussi une opinion universelle, avec une nécessité qu'il a créée lui-même (...) » – *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.222) ; dans l'addition au §192, toujours dans le cadre de l'analyse des besoins, Hegel précise : « C'est parce que je dois conformer mon comportement à celui des autres que la forme de l'universalité s'introduit » (ibid.). Je crois donc librement déterminer mes besoins et leur forme de satisfaction, et c'est par l'effet du libre arbitre que je conforme mon comportement à celui des autres...

⁶¹ *Principes de la philosophie du droit*, §189, addition, op. cit., p.220.

⁶² « On peut tout d'abord considérer ce système comme l'État extérieur [äusserer Staat] – comme l'État du besoin et de l'entendement [Not- und Verstandesstaat] » (ibid., §183, p.216).

§15 – Liberté formelle et liberté effective

« L'entendement s'en tient au pur être-en-soi et, s'appuyant sur cet être-en-soi, il appelle la liberté une faculté [Vermögen], puisqu'aussi bien, elle n'est, en fait, qu'une possibilité [Möglichkeit]. Mais, cette détermination, il la voit comme si elle était absolue et définitive, et ne considère sa relation à ce qu'elle veut, ou, en général, à sa réalité effective, que comme son application à une matière donnée qui n'appartiendrait pas elle-même à l'essence de la liberté. »⁶³

L'entendement, et tout particulièrement dans le contexte de la société civile, celui de la rationalité du marché, conçoit la liberté comme une *faculté* [Vermögen], de l'ordre du possible [Möglichkeit], ou, mieux, du « peut-être », du *maybe* anglais : le verbe allemand *mögen* a la même origine que *may* en anglais et peut en revêtir certains aspects. La liberté est alors une pure virtualité, incertaine et contingente par définition, un *pouvoir* qui est moins une puissance qu'une *éventualité*, un pouvoir dont dispose l'individu de décider ce qu'il veut ; l'entendement s'arrête à cette détermination de la liberté comme (1) le fait d'un *individu*, (2) à qui est donnée la *possibilité* de (3) *choisir et décider* entre des contenus qui lui sont extérieurs. L'homme libre est en conséquence défini comme individu détenteur de *droits*, ces droits qui sont les facultés, capacités, possibilités-pouvoirs dont il use souverainement – ce que les juristes appellent « droits subjectifs ». C'est de fait ainsi que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 présente l'homme et définit le citoyen : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Ce sont les droits (subjectifs) naturels qui définissent l'homme et les droits (subjectifs) positifs qui définissent le citoyen.

Pour Hegel, cet individu souverain n'est libre que pour la forme, parce qu'aus-tôt qu'il s'agit de l'effectuation de sa liberté, de l'usage de ses droits, alors il reçoit sa loi du contenu extérieur sur lequel il prétend exercer son choix ; cette loi, c'est la loi physique, la loi économique, et la loi idéologique, on l'a vu ; mais elle est aussi la loi législative : l'individu souverain est aussi bien le sujet obéissant, car, précise la *Déclaration*, « l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits »⁶⁴, ou, selon la formule que l'on prête à J. Stuart Mill, « la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres ».

Si l'on doit parler de liberté d'une manière autre que formelle, il ne faut pas s'arrêter au moment abstrait de la *possibilité* et de la *décision* de l'*individu* ; il n'est précisément qu'un moment, qu'il faut intégrer au processus d'effectuation [Verwirklichung : mise en œuvre, réalisation, accomplissement] de la liberté : je serai libre lorsque non seulement m'appartiendra la possibilité de choisir et décider, mais m'appartiendra aussi la maîtrise effective du monde

⁶³ *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, §10 (Remarque), *op. cit.*, p.78.

⁶⁴ Article 4 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

dans lequel j'ai à effectuer des choix et des décisions : la forme et le contenu. Mais il est clair que bâtir un monde où la libre décision des individus ait un sens (autre que formel), c'est-à-dire où les droits de l'homme ne sont pas seulement formellement reconnus mais réels, est une affaire collective – elle s'appelle l'État. Idéologue de la société civile, Mme Thatcher se plaisait à répéter : « *There is no such thing as society* »⁶⁵, puisqu'il n'existait à ses yeux que l'individu et ses choix. Hegel pense en revanche que, non seulement c'est par la société (comme société civile) que l'individu peut assurer les besoins qui sont les siens, mais encore que c'est par la société (comme État) que l'individu peut œuvrer librement dans un monde qui est lui-même l'œuvre de la liberté. Ce monde est celui que Hegel appelle *Sittlichkeit*, monde éthique.

§ 16 – Socrate

Quand on est habitué à penser la liberté comme libre arbitre, on a toutes les peines du monde à comprendre et accepter que la coutume [*Sitte*] puisse avoir quoi que ce soit à faire avec la liberté. La coutume est en effet ce qu'on reçoit et qu'on reprend et certainement jamais ce dont on décide. Il va donc falloir montrer que coutume et décision ne sont pas incompatibles et exclusives l'une de l'autre, en ce sens que les hommes enfermés dans la coutume seraient incapables de prendre des décisions et d'exercer leur libre volonté. On répondra à cela d'une part que la coutume est déjà l'expression de la volonté, et que, d'autre part, elle est ce à *partir de quoi* les choix et décisions peuvent réellement prendre sens – le sens d'une liberté effective, dans sa forme comme dans son contenu. La coutume est en ce sens à la fois œuvre et condition de la liberté, c'est ce qu'il va nous falloir montrer.

Mais déjà, sans préjuger de sa validité, comment comprendre cette idée ? On peut déjà souligner qu'on n'agit pas librement quand on agit comme un enfant, c'est-à-dire quand le libre arbitre, suivant d'ailleurs sa propre pente, prend la forme du caprice ; agir librement, c'est agir raisonnablement : « *Lorsque je veux ce qui est rationnel, je n'agis pas en tant qu'individu particulier, mais j'agis selon le concept de la vie éthique en général. Dans une action éthique, ce que je fais valoir, ce n'est pas moi, c'est la chose. C'est en agissant de travers que l'homme montre le plus sa particularité. Le rationnel est la grand' route où marche chacun et où personne ne se distingue des autres* »⁶⁶. Celui qui « *montre le plus sa particularité* » – appelons-le *l'original*⁶⁷ – montre aussi le plus à quel point il est déterminé dans le moment même où il se représente et s'affiche comme libre. Hegel souligne que la liberté réside dans « *l'action éthique* », c'est-à-dire dans l'action conforme à *l'êthos* du peuple. L'homme de la coutume, l'homme du peuple, exprime la rationalité de son temps, et donc le degré de liberté auquel ce temps peut prétendre.

⁶⁵ « *La société, ça n'existe pas* ».

⁶⁶ *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, addition au §15, op. cit., p.82.

⁶⁷ Nous retrouverons plus loin (notamment au §82) ce personnage ; il symbolise le refus de la coutume.

À quoi l'on peut toutefois objecter, comme John Stuart Mill, que « *He who does anything because it is the custom, makes no choice* » – celui qui n'agit que selon la coutume n'effectue aucun choix⁶⁸. Et Stuart Mill place volontiers son plaidoyer en faveur de l'individualisme libéral sous le patronage de Socrate, mort pour ses choix, mort de ses choix, victime de la coutume : « *On ne saurait rappeler trop souvent à l'humanité qu'il vécut autrefois un homme du nom de Socrate, et que se déroula un affrontement mémorable entre lui et les autorités légales ainsi que l'opinion publique de son temps.* »⁶⁹ Le même Socrate est d'ailleurs présenté par Hegel comme un de ces individus authentiquement originaux qui introduisent dans l'éthos d'un peuple les ferments de sa dissolution et de son accès à une rationalité supérieure. C'est ainsi que, grâce à Socrate, « *l'indépendance de la pensée s'est enfin saisie elle-même* »⁷⁰, ce qui a permis au monde grec, qui signait par là sa disparition, d'accéder à une forme d'éthicité autre et plus haute que la « *confiance compacte* »⁷¹ qui constituait jusqu'alors sa substance.

Mais tout le monde n'est pas Socrate et Socrate n'a pas surgi de nulle part. Sa profonde solidarité avec l'éthos de la cité d'Athènes est de manière démonstrative la condition même de l'approfondissement de la subjectivité et de l'émancipation de la conscience dont sa philosophie est l'expression. Socrate affirme certes : « *J'ai un principe, qui n'est pas d'aujourd'hui, mais qui fut le mien de tout temps ; c'est de ne me laisser persuader par rien que par une raison [logos] unique, celle qui est reconnue la meilleure à l'examen [logizomenô beltistos phainêtai]* »⁷². Or c'est précisément le raisonnement [logizesthai] – le raisonnement qu'il développe dans la prosopopée des Lois d'Athènes – qui le conduit à accepter la sanction légale qui le frappe et à refuser de s'évader de sa prison : Socrate a choisi de vivre à Athènes, il a choisi d'y élever ses enfants, il se vante même de n'avoir jamais quitté la ville – sauf pour expédition militaire – témoignant ainsi que la cité lui convenait : « *dis-nous s'il n'est pas vrai (...) que tu t'es engagé à vivre sous notre autorité, non pas en paroles, mais en fait* ».⁷³

Socrate n'est pas « un original ». Il s'est engagé en faveur des lois d'Athènes, dont il a obtenu protection pour mener sa vie privée et son activité publique ;

⁶⁸ John Stuart Mill, *On liberty*, 1859, Ch.III, *Of individuality, as one of the elements of well-being* / De l'individualité comme l'un des éléments du bien-être, texte anglais de la quatrième édition, Londres, 1869, mis en ligne sur Wikisource.

⁶⁹ *ibid.*, ch.II – *Of the liberty of thought and discussion* – de la liberté de pensée et de discussion : « *Mankind can hardly be too often reminded, that there was once a man named Socrates, between whom and the legal authorities and public opinion of his time, there took place a memorable collision.* »

⁷⁰ *Philosophie de l'histoire*, op. cit., transcription du cours de 1822-1823 : Le monde grec, p.419. Hegel poursuit ainsi : « *l'homme doit trouver et reconnaître ce qui est juste et bien non selon son bon plaisir, mais à partir de lui-même, en tant qu'être universel, pensant, et tout ce qui doit avoir une valeur est censé se justifier devant ce tribunal intérieur de la pensée. Socrate a par là même découvert le propre de ce qu'on appelle la moralité* » (*ibid.*) ; à comparer avec la citation du Criton que nous produisons juste après.

⁷¹ Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, ch.V – *Certitude et vérité de la raison*, trad. Hyppolite, Aubier, Paris, 1977 (première édition 1941), tome 1, pp.293. On reviendra plus loin (§§46, 140, et 141) sur cette confiance compacte.

⁷² Platon, *Criton*, 46b, trad. Alfred Croiset, *Œuvres complètes*, tome 1, Les Belles lettres - Budé, Paris, 1920.

⁷³ *Criton*, 52d, op. cit.

il a donné son accord [*homologia*], par une forme de convention [*sunthêkê*]. Cet accord et cette convention n'ont rien à voir avec un *contrat social* à la façon dont l'imaginaient certains sophistes comme origine de la cité⁷⁴. La cité, pour Socrate, n'est pas le produit artificiel de la volonté des individus qui s'accordent à la créer. La cité est essentiellement *nomos/nomoi*⁷⁵, la Loi/les Lois, et ces lois sont bien autre chose que la décision momentanée d'un quelconque législateur : elles sont l'expression de l'*êthos* de la cité et ce sont elles qui parlent et *raisonnent* Socrate dans le *Criton*.

La coutume [*êthos/Sitte*] est donc précisément ce qui met l'individu en accord avec sa société et qui l'engage envers elle comme elle s'engage envers lui. On ne saurait être plus clair que Socrate : loin que l'*êthos*, la coutume d'Athènes l'ait empêché de philosopher, de rechercher la raison de ce qui est juste, elle a été la condition à partir de laquelle a pu s'effectuer sa révolution philosophique, qui a constitué une étape majeure de réalisation de la liberté⁷⁶. A travers Socrate, c'est l'*êthos* athénien qui s'est exprimé et qui a exprimé la contradiction qui le travaillait, qui travaillait à sa propre mort ainsi qu'à celle de Socrate. Socrate n'a pas développé sa liberté de penser *contre* la coutume ; il a au contraire pensé la coutume et à partir de la coutume, et il en a développé ainsi tout le potentiel de rationalité libératrice⁷⁷.

⁷⁴ Cf. notamment l'exposé « contractualiste » de Glaucon au compte des thèses sophistiques en *République*, II, 358e-359b.

⁷⁵ Sur cette notion de *nomos*, voir plus haut §9 et plus loin §§44, 45 et 57.

⁷⁶ « Chaque individu singulier [fût-il Socrate...] est le fils de son peuple, et également le fils de son temps, dans la mesure où son État est conçu comme en développement. Nul ne reste en arrière de ce temps, il est encore moins possible de sauter par-dessus lui. Cet être spirituel est le sien, il en est un représentant. Il est ce dont il vient et là où il se tient » : Hegel, *Philosophie de l'histoire*, Introduction manuscrite de 1830-1831, *op. cit.*, pp.79-80.

⁷⁷ L'idée est reprise par Durkheim, sur un mode mineur, dans son « plaidoyer » sociologique en faveur du crime : « Que de fois en effet il n'est qu'une anticipation de la morale à venir, un acheminement vers ce qui sera ! D'après le droit athénien, Socrate était un criminel et sa condamnation n'avait rien que de juste. Cependant son crime, à savoir l'indépendance de sa pensée, était utile, non seulement à l'humanité, mais à sa patrie. Car il servait à préparer une morale et une foi nouvelles dont les Athéniens avaient alors besoin parce que les traditions dont ils avaient vécu jusqu'alors n'étaient plus en harmonie avec leurs conditions d'existence. Or le cas de Socrate n'est pas isolé ; il se reproduit périodiquement dans l'histoire. La liberté de penser dont nous jouissons actuellement n'aurait jamais pu être proclamée, si les règles qui la prohibaient n'avaient été violées avant d'être solennellement abrogées » – *Les règles de la méthode sociologique*, chapitre III, PUF, Paris, 23^e édition 1987 (première édition 1895), p.71.

CHAPITRE II – L'HOMME SANS COUTUME

A – DESTRUCTION DE LA COUTUME

§17 – Liberté d'aller plus loin et mouvement du capital

À la liberté d'être-soi, la liberté de l'ingénu, la société de marché a substitué la liberté de l'affranchi, liberté d'aller plus loin, liberté de mouvement. Le chapitre VI du *Capital* (livre I) est ici tout à fait topique, où l'on trouve cette formule de la liberté en régime de marché : « *La transformation de l'argent en capital exige donc que le possesseur d'argent trouve sur le marché le travailleur libre, et libre à un double point de vue. Premièrement le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme de sa marchandise à lui ; secondement il doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre ; être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse* »⁷⁸.

Le « *possesseur d'argent* », le bourgeois, est le premier intéressé à la liberté conçue comme libre mouvement – libre mouvement d'abord des marchandises et de l'argent, libre mouvement du capital en général. L'argent, dans son abstraction et dans son universalité, comme équivalent général de toutes les marchandises, exprime adéquatement l'univers de la « *liberté d'aller plus loin* », parce qu'il n'est attaché à rien et qu'il n'a aucune substance propre, aucun « soi-même », aucune intériorité. L'argent, explique Marx⁷⁹, est une marchandise qui a perdu sa valeur d'usage originelle, son identité et sa nature propres, pour ne conserver que l'usage indifférent de moyen de circulation et d'expression des valeurs. Transformé en capital, l'argent est emporté dans un mouvement cyclique sans fin, dont la durée doit sans cesse être abrégée⁸⁰, au cours duquel il ne cesse de s'accumuler.

Comme Marx le montre dans le Livre II du *Capital*, le mouvement de rotation doit non seulement ne subir aucune interruption, puisqu'il conditionne le retour de la plus-value, mais encore il doit autant que possible sans cesse s'accélérer pour en permettre le retour le plus rapide. La rotation du capital est un élément second par rapport à la production du capital, mais pas secondaire pour autant parce qu'il se révèle décisif dans l'accroissement du profit. Le passage

⁷⁸ Marx, *Capital*, Livre premier (1867), chapitre VI, traduction Joseph Roy, Éditions sociales, Paris, 1975, tome 1, p.172. Plus loin, p.178, on lit : « *La sphère de la circulation des marchandises (...) est en réalité un véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham* ».

⁷⁹ Au chapitre 3 – « *La monnaie ou la circulation des marchandises* » – du Livre I du *Capital*.

⁸⁰ Le Livre II du *Capital*, recomposé par Engels à partir des manuscrits de Marx, est intitulé : « *Le procès de circulation du capital* » ; Marx y explique d'entrée qu'il s'agit pour lui de prendre « *en considération les différentes formes que revêt à ses différents stades, qu'il prend et dépouille tour à tour en répétant son cycle* » (*Capital*, Livre deuxième, traduction d'Erna Cogniot, tome premier, Éditions sociales, 1974, p.27). Les deux premières sections de ce livre sont consacrées, l'une aux « *Métamorphoses du capital et leur cycle* », et l'autre à la « *Rotation du capital* ».

relativement récent aux techniques de « flux tendu » des marchandises et à l'instantanéité des échanges financiers, est un phénomène lourd de conséquences sociales, idéologiques, voire « culturelles » qui met en lumière la question cruciale du mouvement du capital. Rien de ce que le capital investit (hommes, moyens de travail, matière) ne saurait rester fixe, en repos auprès de soi.

On n'est donc pas étonné de trouver chez Hobbes, celui qui pense la liberté comme mouvement non entravé, cette définition du bonheur : « *La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. (...) Ainsi je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort.* »⁸¹ On est clairement à l'opposé – et Hobbes en est parfaitement conscient – de la définition « fixiste » du bonheur qui ouvre *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, comme un souverain bien auquel on s'arrête parce qu'il est véritablement *la fin*. Avec Platon et Aristote, la philosophie antique fait du bonheur l'accomplissement, la perfection, d'une fonction [ergon] – en l'occurrence ce pour quoi l'homme est fait – grâce à une certaine vertu [aretê] ; cette conception renvoie à l'idée d'un kosmos au sein duquel chaque chose a place et fonction qui définissent sa nature, de telle sorte qu'être heureux n'est rien d'autre qu'accomplir sa nature dans *la nature*. Rien de tel chez Hobbes, aux yeux de qui le kosmos des Anciens n'est qu'un vieux songe : la vraie nature des choses (donc des hommes) est leur mouvement, et là est leur « bonheur »⁸².

Mais la première victime du « libre mouvement », c'est le prolétaire, qui tient son existence même de la mise en mouvement du capital et, à sa suite, de la société entière. Les prolétaires sont strictement définis par Marx comme ceux qui ne possèdent rien sinon leur seule et nue force de travail, dont ils sont contraints – parce qu'ils ne possèdent rien d'autre qui leur permette de vivre – à vendre l'usage. Cette force de travail est la meilleure illustration de ce que c'est qu'une *libre faculté* [Vermogen], au sens que nous relevions plus haut : une disponibilité à toutes fins, une virtualité en attente de réalisation dans le travail, mais qui ne se réalisera effectivement qu'en en passant par les conditions de celui qui détient les moyens et la matière du travail, le capitaliste. C'est dans une chose aussi matérielle et mesquine que le contrat de travail que s'enracine la conception – et l'idéologie – du libre arbitre. Le prolétaire est l'incarnation vraie du libre arbitre.

Le prolétaire est donc libre au sens où, figure grimaçante du vrai chrétien, il est libéré de toute possession. Mais il est libre aussi parce qu'il est contraint (physi-

⁸¹ *Léviathan*, XI, *op. cit.*, pp. 95-96. Ferdinand Tönnies cite ce passage et commente : « un tel désir est presque de même nature que la conquête de l'argent (...) » (*Communauté et société*, *op. cit.*, Livre II, §14, p.109). L'argent est la forme vraie de l'aspiration au bonheur dans la société capitaliste.

⁸² Pascal aussi, et à peu près dans le même temps, juge que le bonheur des hommes est dans le mouvement – qu'il appelle « divertissement » – et que le souverain bien des Anciens n'est qu'une vaine illusion.

quement) de quitter le monde de la coutume : c'est-à-dire de quitter la campagne, la communauté villageoise, pour ce qui est de la masse des prolétaires, ou de quitter la corporation urbaine pour ce qui est des artisans déchus. Le prolétaire est ainsi libre de tout bien et de tout lien. Ces *liberti*, serfs il n'y a pas bien longtemps, deviennent par conséquent des travailleurs libres, et libres de vendre l'usage de leur force de travail à qui bon leur semble.

Le processus de prolétarisation est massivement à l'œuvre dans le monde aujourd'hui, mais la huitième section du livre premier du *Capital* en retrace l'origine dans « *L'accumulation primitive* » ; Marx analyse ainsi le processus originel de constitution du prolétariat anglais à partir de « *la révolution qui allait jeter les premiers fondements du régime capitaliste* », qui « *eut son prélude dans le dernier tiers du XV^e siècle et au commencement du XVI^e* » ; elle a consisté d'abord dans la « *transformation des terres arables en pâturages* »⁸³. Le processus de prolétarisation des masses paysannes anglaises se poursuit jusqu'au XIX^e siècle dans le cadre du mouvement d'« *enclosure* » des terres et il est une des conditions fondamentales du triomphe du capitalisme en Angleterre.

§18 – De la coutume à la loi

Robert Castel, dans *Les métamorphoses de la question sociale*⁸⁴, décrit le bouleversement. Dans le monde ancien, la société féodale, l'individu est inscrit dans un lieu et quelqu'un – qui a autorité – peut répondre de lui. L'horizon limité qui est le sien est en même temps la condition première de sa sécurité et de son intégration à l'humanité. Lorsque cette société commence à entrer en crise, sous l'effet notamment du vide démographique terrifiant laissé par la Peste noire (à partir de 1346), elle cherche à lutter de toutes les manières possibles pour *fixer* les travailleurs, empêcher une mobilité devenue pourtant inévitable ; elle multiplie pour cela les sanctions, pénales et symboliques, à l'encontre de ceux qui ne peuvent ou ne veulent rester à leur place : « *quelque chose qui ressemble à de la liberté commence à circuler, mais sans pouvoir trouver de place reconnue. (...) il s'ensuit que les éléments « libérés » de ces structures – soit qu'ils en sont expulsés, soit qu'ils tentent d'y échapper – se retrouvent dans une position d'outcast.* »⁸⁵

Tant que le travail n'est pas libéré – et il ne le sera que lorsqu'il sera contractualisé – la liberté de déplacement, liberté d'aller plus loin, est honnie comme contre nature ou anti-sociale, ce qui revient ici au même. Le *libertus* est perçu comme un vagabond, *sans feu ni lieu, sans aveu* – c'est-à-dire dont personne

⁸³ *Capital*, I, *op. cit.*, tome III, p.158. En 1945, l'historien anglais Maurice Dobb, reprend, étaye et développe les thèses de Marx dans *Studies in the Development of Capitalism* ; au chapitre VI, « *La croissance du prolétariat* », il revient sur la notion d'accumulation primitive - *Études sur le développement du capitalisme*, traduit de l'anglais par Liane Mozère, Maspero, Paris, 1969 (édition originale 1945).

⁸⁴ Voir ici le chapitre intitulé « *La société cadastrée* » in Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Folio-essais – première édition Fayard, Paris, 1995.

⁸⁵ Robert Castel, *op. cit.*, p.135.

ne peut répondre⁸⁶. Celui qui est sans aveu, en droit féodal, est en effet celui qui ne peut se réclamer d'aucun seigneur ni d'aucun maître, et qui est ainsi *sans attache* ; sa « liberté » prend ainsi la forme infâme de l'absence de statut, du néant social ; « *demeurant partout, il est un être de nulle part.* »⁸⁷ À abattre, comme un loup⁸⁸. De quels liens sont-ils donc affranchis, ceux qui deviennent ainsi des *individus* libres de leur mouvement ? Des liens de la coutume et du fardeau du monde traditionnel, mais aussi de la subordination statutaire à un maître. Les *individus* sont ainsi produits par la désagrégation ou par la décomposition des communautés coutumières dont les éléments constitutifs sont libérés et dispersés, réduits à leur état atomique. *In-dividuus*, « in-divisible, plus petit indivisible », dit le latin... *A-tomon* dit le grec de son côté avec exactement le même sens : « atome », en un mot⁸⁹.

Dans un monde toutefois où tous les hommes tendent à devenir des hommes sans aveu, à échapper à la tutelle d'un lieu et d'un maître, leur libération a son pendant nécessaire dans le fait « *que tous les individus se soumettent perpétuellement à un corps souverain tout-puissant* »⁹⁰ ou, comme il était dit plus haut, « *qu'ils doivent se soumettre totalement à un pouvoir placé en dehors d'eux* ». Si en effet rien d'intérieur, d'organique, de statutaire, rien de spontané ne peut arrêter les individus dans leur mouvement, ce mouvement ne peut alors être interrompu ou modifié que de l'extérieur : ou bien par les autres individus – c'est l'état de nature –, ou bien par un statut et un « aveu », mais la société féodale a fini sa course, ou bien enfin par le souverain – et c'est l'état civil. C'est une force extérieure qui tient et lie les hommes, celle du souverain, qui impose sa loi, et celle de ses « *fonctionnaires publics armés* »⁹¹, qui la font respecter.

Au monde (ancien) de la coutume, succède et s'oppose le monde (moderne) de l'État souverain, conçu comme pouvoir extérieur perpétuel exprimant sa volonté par la *loi*, entendue comme commandement émanant du souverain et « *s'appliquant à* » des individus indifférenciés. L'extériorité du souverain et de la loi par rapport à des sujets privés de nature, c'est-à-dire privés de principe

⁸⁶ La définition juridique du vagabond comme un homme « sans aveu » est fixée au XVI^e siècle (mais elle est bien antérieure), et elle est encore reprise dans le Code pénal napoléonien : « *Déclarons vagabonds et gens sans aveu ceux qui n'ont ni profession, ni métier, ni domicile certain, ni lieu pour subsister et qui ne sont pas avoués et ne peuvent certifier de leurs bonnes vies et mœurs par personnes dignes de foi* » (cité in Robert Castel, *op. cit.*, p.143).

⁸⁷ *Ibid*, p.142.

⁸⁸ Robert Castel (*op. cit.*, p.146) rapporte ainsi qu'en Angleterre, sous Henri VIII, 12 000 vagabonds auraient été pendus, et 400 par an sous le règne d'Élisabeth – et cela pour seul fait d'être vagabonds et non au titre d'autres infractions pénales. La question est traitée par Maurice Dobb au ch.6 de ses *Études sur le développement du capitalisme*, *op. cit.*, pp.239-250.

⁸⁹ Dans *La Sainte Famille* (1845), Marx relève et tourne en dérision la représentation mystifiée de l'individu de marché en tant qu'« atome » ; il rappelle très précisément, à cette occasion, la « *propriété caractéristique de l'atome* » qui, écrit-il, consiste à « *ne pas avoir de propriétés ni, par conséquent, de relation déterminée par sa propre nécessité naturelle avec d'autres êtres extérieurs à lui* » (Marx, *La Sainte Famille*, traduction Erna Cogniot, Éditions Sociales, Paris, 1969, chapitre VI, p.146). L'atome est libre en tant que totalement indéfini, libre de toute « nature ». On se souvient que, trois ans plus tôt, Marx bouclait sa thèse universitaire sur l'atomisme de Démocrite et Épicure.

⁹⁰ C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p.170.

⁹¹ « *laws and public officers, armed* », dit le texte anglais du *Léviathan*, *op. cit.*, ch.13, p.84.

de mouvement propre, est ici un point essentiel : Hobbes, et tous les Modernes avec lui, fondent l'autorité politique sur un contrat, mais, en toute rigueur, chez Hobbes, ce contrat est contrat de chacun avec chacun (« *covenant of every man with every man* »⁹²), et non pas contrat des sujets avec le souverain. Chacun contracte une obligation avec tout autre (renoncer à sa liberté de mouvement) et en retire le droit correspondant (pourvu que l'autre en fasse autant) ; tous les contrats sont ainsi conclus en faveur d'un tiers qui, lui, n'est en rien partie prenante. Ce tiers bénéficiaire ne peut donc être le souverain qu'à condition de rester totalement *extérieur*, comme force naturelle libre de ses mouvements, comme souverain détenteur d'une pleine, entière et désormais exclusive « *liberté d'aller plus loin* ».

Ainsi se dessinent avec radicalité les traits d'un monde dorénavant dominé par l'État souverain, la loi qu'il impose, et les contrats que concluent librement ses sujets entre eux. A ce monde s'oppose symétriquement le monde de la coutume, aux traits parfaitement opposés : un monde *organique*, où le droit public ne part pas du commandement extérieur d'un souverain et où le droit privé ne se définit pas par voie de contrat. Dans le monde de la coutume, la règle est un principe *intérieur*, inscrit en tous et en chacun des *membres* d'une *communauté*, qui ne sont pas les *parties* d'un *assemblage*. Dans ce monde, la liberté n'est pas comprise comme déliaison, liberté de mouvement, liberté du *libertus*, mais comme liberté d'être soi-même, d'être auprès de soi dans la communauté des semblables, liberté de l'*ingenuus*.

§19 – L'invention de l'homme sans coutume

Le résultat n'est pas seulement que les campagnes anglaises se vident, que les chemins se peuplent de mendiants et que les faubourgs des grandes villes explosent, mais c'est que toute la vie traditionnelle du pays se trouve bouleversée. L'expropriation des artisans urbains, détenteurs de leurs moyens de production, condamnés à trouver de l'emploi dans les manufactures, et plus tard dans les fabriques, signifie le démantèlement du cadre de vie et de travail corporatif de la ville médiévale. Dans les campagnes, « *les événements qui transforment les cultivateurs en salariés, et leurs moyens de subsistance et de travail en éléments matériels du capital, créent à celui-ci son marché intérieur. Jadis la même famille paysanne façonnait d'abord, puis consommait directement (...) les vivres et les matières brutes, fruits de son travail* » ; désormais ces moyens de subsistance sont des marchandises vendues en gros par les fermiers. De même, chaque communauté rurale, sinon chaque famille, disposait des moyens de satisfaire aux besoins d'habillement ; ces moyens sont désormais produits par les manufactures. « *C'est ainsi que l'expropriation des paysans,*

⁹² *Leviathan.*, ch.17, op. cit., p.114 : « *as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner* » : « *comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière* » (*Léviathan*, trad. F. Tricaud, op. cit., p.177).

*leur transformation en salariés, amène l'anéantissement de l'industrie domestique des campagnes »*⁹³.

Le capitalisme invente un type d'homme inédit : l'homme sans coutume, le prolétaire, l'homme violemment arraché à toute communauté traditionnelle : l'homme détaché de tout lien d'appartenance qui l'inscrirait dans une communauté humaine constituée, et à qui dès lors la nécessité inflige la « liberté d'aller plus loin ». Marx exprime le résultat de cette invention sociale par une formule aussi profonde qu'ambiguë : « *Dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute l'humanité, même de l'apparence de l'humanité* »⁹⁴. Le prolétaire est en effet réduit à la seule propriété qu'il puisse faire valoir : sa force de travail. Cette force de travail est elle-même *abstraite* de toute particularité – qui la renverrait à une inscription dans une communauté humaine historique – et, pour cette raison, elle est disponible pour tout travail *industriel* possible. Cela se vérifie dès la première forme industrielle du travail, celle de la manufacture, et cela dès avant même l'introduction des machines dans la production, comme l'analyse le chapitre 14 du premier livre du *Capital*⁹⁵. Dans le travail industrialisé, le monde de la coutume est effectivement détruit, et, plus encore, on le verra mieux plus loin, sa destruction est systématiquement recherchée⁹⁶.

Marx illustre son analyse en accusant le contraste entre l'organisation despotique et sans cesse changeante de la manufacture, au sein de laquelle les ouvriers sont les éléments interchangeable d'un travailleur collectif anonyme, et l'organisation immuablement réglée des communautés traditionnelles, où chaque artisan, autonome, est *fixé* à sa place, celle que lui assigne sa qualification propre, qui est aussi bien la coutume de son travail propre que celle de sa famille. Marx prend pour exemple les communautés villageoises du sud de l'Inde et écrit ceci : « *La loi qui règle la division du travail de la communauté agit ici avec l'autorité inviolable d'une loi physique, tandis que chaque artisan exécute chez lui, dans son atelier, d'après le mode traditionnel, mais avec indépendance et sans reconnaître aucune autorité, toutes les opérations qui sont de son ressort. La simplicité de l'organisme productif de ces communautés*

⁹³ *Capital*, I, *op. cit.*, tome III, p.189. La dernière phrase du Livre premier du *Capital* est la suivante : « *Le mode de production et d'accumulation capitaliste, et partant la propriété privée capitaliste, présuppose l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel ; sa base, c'est l'expropriation du travailleur* ». (*Ibid.*, p.215).

⁹⁴ *La Sainte Famille*, *op. cit.*, chapitre IV, p.47 ; aussitôt après, Marx ajoute : « *dans les conditions de vie du prolétariat se trouvent condensées toutes les conditions de vie de la société actuelle dans ce qu'elles peuvent avoir de plus inhumain. Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même (...)* ». Ferdinand Tönnies (*Communauté et société*, *op.cit.*) se réfère explicitement aux chapitres du *Capital* (I-13, 14 et 15) consacrés au passage de la coopération à la manufacture puis à la fabrique mécanisée. Il se sert de ces analyses pour montrer le passage de la Communauté (*Gemeinschaft*) à la Société (*Gesellschaft*), c'est-à-dire au monde moderne. Tönnies focalise toutefois sa description sur le « *négociant* », dans lequel il identifie le type même de l'homme moderne parfaitement adapté à la « *socialité* ». Voir plus loin notamment au §101.

⁹⁵ *Capital*, I-14, « *La division du travail et la manufacture* », où l'on peut lire encore ceci : « *En tant que membre du travailleur collectif, le travailleur parcellaire devient même d'autant plus parfait qu'il est plus borné et plus incomplet* » (*op.cit.*, tome 2, pp.39-40).

⁹⁶ Voir plus loin §§24-25.

qui se suffisent à elles-mêmes, se reproduisent constamment sous la même forme (...) nous fournit la clef de l'immuabilité des sociétés asiatiques (...) »⁹⁷.

§20 – D'une société d'états (*Stände*) à une société de classes (*Klassen*)

Le prolétaire représente, dans les termes du jeune Marx, « la perte complète de l'être humain », en même temps cependant qu'il contient en lui la possibilité de « la reconquête complète de l'être humain »⁹⁸. Le processus de prolétarisation correspond à « la formation d'une classe [*Klasse*] aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile [*bürgerliche Gesellschaft*] qui n'est pas une classe de la société civile, d'un état [*Stand*] qui est la dissolution de tous les états [*Stände*] (...) »⁹⁹. Le prolétariat, continue le texte, est « une sphère [*Sphäre*] à laquelle ses souffrances universelles confèrent un caractère universel et qui ne revendique aucun droit particulier (...), une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, ce faisant, émanciper toutes les autres sphères de la société (...) ».¹⁰⁰

Les termes – *Klasse* et *Stand* – ont ici toute leur importance ; ils n'annoncent pas le Marx du *Capital*, mais ils reprennent en revanche le vocabulaire des *Principes de la philosophie du droit*, dans la section que Hegel consacre à la « Société civile » [*bürgerliche Gesellschaft*]. Le terme de *Stand* joue en l'occurrence le rôle stratégique : l'allemand *Stand*, « état », s'entend au sens que ce mot avait en France sous l'Ancien régime, au sens par exemple des « états généraux » représentatifs des ordres – états – de la société de 1789. *Stand* est donc expressif d'un ordre social coutumier/éthique [*Sittlichkeit*], dont Hegel voudrait que la Corporation [*die Korporation*] soit la structuration institutionnelle¹⁰¹, dans le cadre d'une société moderne conçue comme un « tout organique d'éléments différenciés »¹⁰². Car, comme le précise le §527 de l'*Encyclopédie (Philosophie de l'esprit)* : « Là où une société civile [*bürgerliche Gesellschaft*], et, par là, un État [*Staat*], sont présents, apparaissent les états

⁹⁷ *Capital*, I-14., tome 2, op. cit., pp. 47-48. Marx fait référence, un peu plus loin (p.54), à la façon dont Platon (*République*, II, 369b-371e), pense la division du travail. C'est l'occasion de remarquer que, chez Platon, en effet, c'est le principe d'une qualification artisanale fondée sur une aptitude naturelle, une vertu propre (*aretê*), qui est au fondement de la construction de la cité et que c'est elle qui interdit de penser les hommes interchangeable, comme le sont les citoyens en démocratie (cf. le débat entre Socrate et Protagoras au sujet de qui peut et doit intervenir à la tribune de l'Assemblée – Protagoras, 319a-d).

⁹⁸ *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit. Une introduction*, in *Annales franco-allemandes*, Éditions sociales (GEME), Paris, 2020, p.78 – le texte date de la fin 1843 ; comme l'écrit Marx, il manque à l'Allemagne « cette audace révolutionnaire qui fait jeter cette parole rebelle à la face de l'adversaire : Je ne suis rien et je devrais être tout » (Ibid., p.76) : allusion transparente à la formule de Sieyès à l'énoncé du plan de son *Qu'est-ce que le tiers-état ?* et anticipation des paroles de l'Internationale (1871) : « nous ne sommes rien, soyons tout ».

⁹⁹ Ibid., p.78.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Jean-François Kervégan donne une précision très éclairante dans une note de sa traduction : en choisissant le terme inusité en allemand de *Korporation*, au lieu des termes traditionnels, Hegel tient à souligner l'écart entre sa façon de penser la corporation, qu'il voudrait résolument moderne, et les survivances corporatives du Moyen Age, fossiles d'une société caduque. Cf. note relative au §250 de Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction J.-F. Kervégan, PUF, Paris, troisième édition 2013, p.410.

¹⁰² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §200 (Remarque), op. cit., p.225.

[Stände] en leur différence ; car la substance universelle n'existe en tant que vivante que dans la mesure où elle se particularise organiquement »¹⁰³.

Le *Stand* est donc une composante organique essentielle du *Staat*, lequel est une totalité différenciée. Le problème est que « si la société civile agit sans obstacle »¹⁰⁴, dotée, comme ses membres individuels, de la « liberté d'aller plus loin », animée par une croissance purement quantitative de la production et des échanges, elle connaît un changement qualitatif potentiellement mortel. Cette altération consiste en une véritable décomposition ou dissolution de la totalité organique sous l'effet d'une polarisation de la société civile en *Klassen* opposées d'une manière antagoniste, c'est-à-dire sans articulation possible : « l'accumulation des richesses augmente d'un côté (...) tandis que, de l'autre côté, augmentent aussi la spécialisation et la limitation du travail particulier et, avec cela, la dépendance et le dénuement de la classe [Klasse] qui est liée à ce travail (...) »¹⁰⁵.

Emportée par son mouvement, la société civile est donc l'objet d'un processus de décomposition et de dissolution. Il est à l'œuvre selon une double modalité : d'une part sous la forme de la décomposition du procès de travail, sous l'effet de la modalité industrielle du travail ouvrier (manufacture puis fabrique)¹⁰⁶, et d'autre part sous la forme de la dissolution de la totalité organique de la société civile, société des *Stände* : avec la constitution du prolétariat en tant que classe [Klasse], c'est en même temps toute la société qui tend à se défaire comme organisme pour se refaire comme mécanisme de la différence de potentiel entre les classes antagonistes¹⁰⁷. *Stand* et *Klasse* sont donc très clairement dans une relation d'opposition. Dans leur « état », les individus sont intégrés et incorporés à l'organisme social total, qui limite leur individualité en la reconnaissant, ou qui reconnaît leur individualité en la limitant. Au contraire, dans la « classe », les individus sont tendanciellement réduits à leur minimum de réalité atomique en même temps qu'ils sont agrégés en « une grande masse ».

¹⁰³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III – Philosophie de l'esprit*, édition de 1830, traduction B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1988, §527, p.304.

¹⁰⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §243, *op. cit.*, p.250.

¹⁰⁵ Hegel, *Ibid.* Marx, de son côté, met en évidence la « loi qui établit une corrélation fatale entre l'accumulation du capital et l'accumulation de la misère, de telle sorte qu'accumulation de richesse à un pôle, c'est égale accumulation de pauvreté, de souffrance, d'ignorance, d'abrutissement, de dégradation morale, d'esclavage, au pôle opposé, du côté de la classe qui produit le capital même. » – *Capital*, livre premier, *op. cit.* tome 3, p.88.

¹⁰⁶ Au §189 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel rend hommage aux travaux récents des fondateurs de l'économie politique ; il cite trois noms : Smith, Say et Ricardo. *La Richesse des nations*, d'Adam Smith, s'ouvre (Livre I, chapitre 1) sur la célèbre analyse de la décomposition du procès de travail dans la manufacture d'épingles. Annotant sa traduction des *Principes* (§189, p.359), J.F. Kervégan précise que la découverte de l'économie politique, dont Hegel connaissait très bien les classiques fondamentaux, « a joué un rôle majeur dans la constitution de la philosophie politique hégélienne : c'est elle qui lui a permis de cerner le rôle de l'économique dans le processus de désimplification partielle du social et du politique qui est la principale caractéristique de la modernité (...) ».

¹⁰⁷ Jean-François Kervégan, dans sa traduction des *Principes*, au §243 (p.404), note encore ceci à propos du terme de *Klasse* : « C'est une des deux occurrences (...) de ce terme encore inhabituel, qui connaîtra la fortune grâce à Marx ; il est significatif que Hegel l'emploie justement ici pour désigner cette réalité sociale nouvelle qu'est le prolétariat industriel. »

Le processus d'atomisation, de dévalorisation et d'aliénation, trouve son achèvement lorsque la classe, ou une partie de la classe, se transforme à son tour en « populace » [Pöbel] : « Le glissement d'une grande masse (d'hommes) au-dessous d'un certain niveau de subsistance (...) et avec cela la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre travail, mènent à la production de la populace (...) »¹⁰⁸.

Le mot *Pöbel* qu'emploie Hegel à dessein vient du latin *plebs* : il se réfère directement à la plèbe romaine entretenue dans l'indigence oisive par l'Empire. La populace est donc le mauvais achèvement, purement négatif, du processus de négation de la négation : elle est la négation de la *Klasse* qui elle-même est la négation du *Stand*. Pour être précis, la populace n'est pas le prolétariat industriel mais sa dégénérescence en *lumpenprolétariat* (littéralement, « prolétariat en haillons »), pour reprendre une terminologie que Marx emploiera plus tard¹⁰⁹. A force de déshumanisation et d'abstraction, l'homme n'est plus rien ; pour être humain, il faut qu'il soit *quelque chose*, condition pour qu'il devienne *quelqu'un*. Les termes de *Stand*, *Klasse* et *Pöbel* sont la déclinaison catastrophique d'un développement logique de la société civile, qu'il s'agit pourtant de prévenir parce qu'il présente un danger mortel.

§21 – La société, les corporations et l'État

Le lecteur des *Principes de la philosophie du droit*, le lecteur d'aujourd'hui, est tenté de passer rapidement sur les développements que Hegel consacre aux corporations. Il peut estimer que ce n'est pas dans ces analyses, de plus si détaillées, que Hegel a fait preuve de la plus grande lucidité ; l'histoire a jugé et condamné ces passages, qui semblent a posteriori dérisoires et datés. Pourtant, ce qu'il y a de moderne dans le corporatisme hégélien, c'est le problème dont il prétend être la résolution : le problème de la dissolution de la société par l'effet de la société elle-même. On ne peut pas dire que, de ce problème, deux siècles après la rédaction des *Principes de la philosophie du droit*, nous soyons sortis et qu'il soit réglé. Hegel traite avec profondeur du problème que n'affrontent pas la plupart des propos « actuels » qui ressassent la déploration de l'« individualisme » de la société contemporaine et tous les maux qu'elle est censée entraîner.

Chez Hegel, la corporation est une communauté éthique qui, à ce titre « fonctionne » à la coutume. Elle joue un double rôle, en vue d'une même fin : d'abord un rôle éducatif et moral puisque c'est dans la corporation que le professionnel (travailleur ou employeur) apprend à se tourner consciemment vers l'intérêt général en exerçant néanmoins son activité dans son intérêt particulier. Le travailleur est ainsi reconnu dans sa dignité, honoré pour ses mérites, et solidaire de ses compagnons – il est *quelqu'un*, pas seulement un outil

¹⁰⁸ *Principes de la philosophie du droit*, §244, *op. cit.*, p.251.

¹⁰⁹ cf. *Le Manifeste du parti communiste*, chapitre 1, *op. cit.*, p.45, ou encore *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, classiques du marxisme, Paris, 1976, chapitre V, p.76.

animé. Mais la corporation joue en même temps, aux yeux de Hegel, un rôle politique ; c'est par elle ou à travers elle que les aspirations de la société civile, des aspirations déjà élaborées, réfléchies, sont représentées-présentées au niveau de l'État.

Dans le développement hégélien, en effet, la représentation politique n'est pas et ne doit pas être celle des personnes individuelles, des atomes inorganiques, jouets des forces mécaniques, sociales et idéologiques qui les dominent de toutes les manières en leur laissant l'illusion flatteuse de la liberté, toujours sous cette même forme de la *Willkür* : la faculté de choisir et décider. Les citoyens atomiques, par définition, ne représentent rien. La véritable représentation s'effectue par la médiation raisonnable des états, instances décisives d'organisation du Peuple qui, sans cette organisation, n'est qu'une population, voire une populace, et instances d'intégration des intérêts particuliers – sociaux – dans la perspective de l'intérêt général qui, elle, est saisie en propre par l'instance universelle de l'État.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la formule de Hegel : « le peuple (...) représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut. » Le peuple n'existe véritablement et n'a de savoir que par la médiation de la représentation qui le fait accéder à la volonté raisonnable : « savoir ce que l'on veut et mieux encore, savoir ce que veut la volonté en soi et pour soi, la raison, cela est le fruit d'une connaissance et d'une intelligence profonde, qui ne sont pas l'affaire du peuple. »¹¹⁰ Ainsi, « ce qui constitue, à proprement parler, la signification des états est que, par là, l'État pénètre dans la conscience subjective du peuple et que celui-ci commence à participer à la vie de l'État. »¹¹¹

Que le peuple participe à la vie de l'État, que le peuple se politise, autrement que par la mise en scène électorale, voilà quelle est la préoccupation de Hegel – et c'est une préoccupation actuelle, fondée sur un problème capital, qui engage très directement la question qui est la nôtre, celle de la coutume. Le problème est celui de l'État et de la société modernes, problème de la relation de l'individu à la politique – de l'homme et du citoyen –, du peuple à l'État, de l'intérêt particulier à l'intérêt général, problème surdéterminé par la réalité lancinante de la polarisation tendancielle de la société en deux classes antagonistes. Comment échapper à ce péril mortel qui ferait que les *Stände* [états] deviennent des *Klassen* [classes], que le *Volk* [Peuple] se transforme en *Pöbel* [populace] et l'État en appareil coercitif de protection et de reproduction de la domination économique et sociale¹¹².

¹¹⁰ *Principes de la philosophie du droit*, §301 (Remarque), *op. cit.*, p.307. Le texte prend ici une résonance très platonicienne. Là encore, quelles que soient les réticences que suscitent à nos yeux de tels propos, ils ne sont pas sans rapport profond avec la crise de la représentation politique que déplorent à longueur de journée les commentaires superficiels de l'« actualité ».

¹¹¹ *Principes de la philosophie du droit*, §301 (Addition), *op. cit.*, p.308.

¹¹² Cf. Marx, *L'idéologie allemande*, sous la direction de Gilbert Badia, Éditions sociales, Paris, 1976, pp.73-74 : « Du fait que la propriété privée s'est émancipée de la communauté, l'État a acquis une existence particulière à côté de la société civile et en dehors d'elle ; mais cet État n'est pas autre chose que la

§22 – Corporatisme

C'est en des termes très proches que Durkheim, deux générations plus tard, reprend le problème et sa solution dans ce qui, en français, est nommé « corporatisme »¹¹³. Ce corporatisme, Durkheim en développe longuement les traits dans les trois premières *Leçons de sociologie*, prononcées à l'université de Bordeaux en 1890 et 1900, et de manière plus synthétique dans la préface de la deuxième édition (1902) de *De la division du travail social*, dont nous voudrions rappeler ici les termes. Durkheim entame sa réflexion à partir du constat de « l'anomie » qui affecte la société contemporaine en raison du fait que les cadres d'organisation des sociétés anciennes se sont presque effacés et que l'on aboutit à « une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir (...) »¹¹⁴. Le remède général à ce phénomène consiste en ce que s'intercale entre l'État et les particuliers toute une série de groupes – corps intermédiaires, dit-on – qui puissent opérer une médiation. Si l'on considère la question capitale de la division du travail moderne, un groupe médiateur s'impose d'évidence : la *corporation*, qui réunit en un même corps tous les agents d'une même industrie.

La corporation regroupe, sur la base d'une nécessité fonctionnelle, déterminée par la division du travail, tous les agents d'un secteur d'activité, c'est-à-dire aussi bien les employés que leurs employeurs, dont il est naturel et légitime qu'ils possèdent néanmoins leur organisation syndicale propre. À quoi il convient d'ajouter que la corporation, pour jouer efficacement son rôle médiateur, doit être instituée : « il faut donc que la corporation, au lieu de rester un agrégat confus et sans unité, devienne, ou plutôt redevienne un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique. »¹¹⁵ L'institutionnalisation des corporations ne se traduit pas seulement en termes de réglementation mais aussi par la reconnaissance du rôle politique éminent de la corporation par le biais d'une participation au travail gouvernemental d'assemblées corporatives élues, dans les domaines de compétence qui les concernent.

Ce qui suscite immédiatement les réticences, précise encore Durkheim, c'est que les corporations semblent vouloir ressusciter vainement les institutions d'une époque révolue. Mais en réalité, le besoin auquel les corporations répondent n'est pas lié à un ancien régime social et politique, mais c'est un besoin permanent, exactement comme celui qui justifie l'institution familiale.

forme d'organisation que les bourgeois se donnent par nécessité, pour garantir réciproquement leur propriété et leurs intérêts, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. » Marx reprend le problème là où Hegel l'a laissé (en prétendant le résoudre par la médiation des corporations) et lui donne une tout autre signification.

¹¹³ Le terme est ambigu : il peut désigner, et c'est le cas ici, une *doctrine* qui préconise l'organisation de la société à partir de groupements professionnels institués ; il peut aussi désigner, de manière sans doute plus courante, une *attitude* consistant à privilégier les intérêts étroits d'une corporation, d'un groupe social, sur les intérêts sociaux généraux.

¹¹⁴ Durkheim, *De la division du travail social*, deuxième préface (1902), PUF, Paris, cinquième édition 1998, p.XXXII.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.VIII.

Fonctionnant sur un autre plan, la corporation est en effet l'analogie de la famille, dont elle prolonge l'œuvre intégratrice et éducative. La corporation suscite ainsi « *un attachement à quelque chose qui dépasse l'individu, (...) subordination des intérêts particuliers à l'intérêt général* », qui est « *la source même de toute activité morale.* »¹¹⁶

On perçoit la grande proximité de Durkheim, malgré sa méfiance à l'encontre des « spéculations » philosophiques, avec la réflexion de Hegel en la matière¹¹⁷. Les deux penseurs partent du même constat et du même problème, et ils pensent la solution de ce problème dans les mêmes termes ; ainsi, les soixante-dix années d'intervalle qui les séparent n'ont fait que confirmer la lucidité de Hegel. Mais Durkheim doit défendre le corporatisme de l'accusation de passivisme réactionnaire. Ce qui va dans son sens, c'est que la réflexion corporatiste n'a pas cessé depuis lors, qu'on en trouve toujours des formes vivantes dans les réflexions sociales et politiques d'aujourd'hui, et qu'elle reste pertinente dans une période de discrédit des institutions représentatives¹¹⁸.

De fait, le problème se pose toujours et il continuera de se poser parce qu'il est inhérent à l'essence même de la société civile. D'un autre côté toutefois, la postérité malheureuse du corporatisme, à savoir sa mise en œuvre dans les régimes autoritaires ou fascistes, et dans la France de Vichy¹¹⁹, ont précipité son discrédit : on ne peut plus lire ce qu'en dit Durkheim, républicain dans l'âme et dans l'action, sans aussitôt penser à la Charte du travail promulguée le 4 octobre 1941...

§23 – Dissolution de la société – Marx

Lorsque le jeune Marx, en 1843, ressent la nécessité d'un bilan critique des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel et qu'il en commente la section consacrée à l'État paragraphe par paragraphe, il ne néglige assurément pas la

¹¹⁶ *Ibid.*, p.XVII.

¹¹⁷ Dans la quatrième des *Leçons de sociologie*, Durkheim, parle de la « *solution mystique* » que Hegel apporte au problème de l'État pensé comme transcendant. *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, sixième édition 2015.

¹¹⁸ Prenons deux exemples toujours d'actualité. Dans le domaine politique, la Constitution gaulliste de 1958 est marquée par l'influence du corporatisme : elle institue le Conseil économique et social, qui est typiquement une instance corporatiste (non élue, il est vrai) ; la réforme préconisée par De Gaulle et soumise à référendum, en 1969, proposait, entre autres, la fusion du Sénat et du Conseil économique pour mettre sur pied une véritable chambre corporative ; toute la problématique gaulliste (et au-delà) de la « participation » est ainsi déterminée par la conception corporatiste. Dans le domaine syndical, d'autre part, la CFTC se fonde en 1919 sur la référence explicite à la Doctrine sociale de l'Église, qui est corporatiste et vise à la répudiation de la lutte des classes. La Tour du Pin (mort en 1924), théoricien du corporatisme, est alors l'idéologue du catholicisme social. La CFDT, scission majoritaire de la CFTC, en 1964, ne reconnaît plus cette référence mais son histoire reste très marquée par l'humanisme chrétien.

¹¹⁹ Le régime qui met le plus systématiquement en œuvre le corporatisme est l'*Estado Novo* de Salazar, arrivé au pouvoir au Portugal en 1932 ; on retrouve le corporatisme, à des degrés divers, mais toujours très prononcés, dans l'Italie fasciste, l'Allemagne nazie et l'Espagne phalangiste. Le Régime de Vichy est pour sa part sous l'influence idéologique du maurrassisme, lequel se réfère explicitement au corporatisme de La Tour du Pin, sous une forme presque « de gauche », avant 1914, et sous une forme de droite et franchement anti-ouvrière à compter des années vingt.

question corporative : le statut des états dans l'État retient longuement son attention dans la centaine de pages qu'il consacre à la présentation hégélienne du pouvoir législatif, c'est-à-dire de l'instance où se noue la contradiction du social et du politique. Si le peuple ne sait pas ce qu'il veut, fait-il remarquer, si ce savoir est le fait des professionnels de l'État – les fonctionnaires – et justifie leur existence, alors ces fonctionnaires n'ont en rien besoin des états, qui sont là pour le décor : « *les états sont du pur luxe. Leur existence est par conséquent au sens le plus littéral du terme une simple forme.* »¹²⁰

« *Les états, ajoute Marx, sont la synthèse entre État et société civile bourgeoise. Mais de quelle façon les états sont censés s'y prendre pour commencer à unifier en eux deux dispositions d'esprit contradictoires, cela n'est pas indiqué. Les états sont la contradiction posée de l'État et de la société civile bourgeoise au sein de l'État. Ils sont en même temps l'exigence de la résolution de cette contradiction.* »¹²¹ Autrement dit, Hegel, aux yeux du jeune Marx, invente une solution imaginaire, plus régressive et médiévale encore que ne l'est la réalité de l'État prussien du moment, à un problème réel. Non seulement un problème réel, mais le problème central de l'État moderne : « *Dans les "états" convergent toutes les contradictions de l'organisation moderne de l'État.* »¹²²

En 1843, si Marx pointe les contradictions de l'État corporatiste, il le fait au nom d'un État idéal, dont l'accomplissement résiderait dans son caractère intégralement démocratique. À l'aide de sa lecture de Hegel, il circonscrit ce faisant le problème fondamental de l'État moderne qui réside dans la séparation que cet État n'arrive pas à combler entre la sphère sociale, celle des intérêts privés, ou des intérêts économiques, et la sphère publique, censément celle de l'intérêt universel. Cette séparation est aussi bien, au niveau individuel, celle de l'homme et du citoyen. Il ne faudra toutefois plus très longtemps à Marx, déjà convaincu que le corporatisme n'est qu'une solution de façade, pour comprendre que cette contradiction est insoluble sur la base même de ses termes : la solution ne peut provenir que de l'abolition de la distinction du social et du politique, du privé et du public, de l'homme et du citoyen, et donc, très concrètement, de l'abolition de la propriété privée et du passage au communisme.

Alors même qu'il n'a pas achevé son étude critique de la philosophie du droit de Hegel, restée à l'état de manuscrit, Marx passe à l'énonciation publique de la perspective révolutionnaire dans un texte que, cette fois, il publie dans le seul numéro paru des *Annales franco-allemandes* (février 1844) *l'Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit*, rédigée à la fin de 1843. À la fin de ce manifeste, Marx pose la question de savoir où se trouve la possibilité de l'émancipation allemande ; cette possibilité réside dans la classe universelle, la classe qui porte en elle-même la suppression des

¹²⁰ Marx, *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nicodème, Éditions sociales, Paris, 2018, p.155.

¹²¹ Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p.160.

¹²² *Ibid.*, p.162.

classes. Cette classe existe sous la forme du prolétariat et elle signifie la « dissolution de la société »¹²³.

Cette *dissolution* est bien une possibilité envisagée par Hegel et conjurée par lui – par Durkheim et d'autres¹²⁴ – sous la forme du corporatisme. Marx la juge, lui, inévitable, et, dans les décennies qui suivront, il appuiera ce jugement par autre chose qu'une proclamation enthousiaste comme celle de 1843. La dissolution est inévitable parce qu'elle résulte de la contradiction interne de la société capitaliste et de l'antagonisme insurmontable sur laquelle elle repose entre les deux classes qu'elle polarise. Mais cette « dissolution » n'est la dissolution que d'une société, la société de marché, qui n'a pas toujours existé et n'existera pas toujours. Cette dissolution n'est pas la dissolution de toute sociabilité.

Pour schématiser sans trahir, on pourrait dire que, pour Marx, une sociabilité communautaire primitive, étroitement enfermée dans les limites physiques, intellectuelles et morales déterminées par un degré de développement très faible des forces productives, a précédé l'instauration progressivement généralisée au monde entier d'une économie de marché développant de façon inouïe les forces productives mais qui attaque les racines mêmes de toute sociabilité. À cette dissolution peut et doit – c'est la question politique sous sa forme concentrée – succéder une reconstruction de la sociabilité humaine sur la base économique bien supérieure du communisme.

¹²³ Marx, *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit. Introduction*, op. cit., p.78.

¹²⁴ C'est aussi en particulier la perspective de Ferdinand Tönnies, dont nous aurons l'occasion de parler en détail dans notre troisième partie.

B – LE MANAGEMENT DE L'HOMME SANS COUTUME

Loin d'être rendues caduques par l'évolution historique, les analyses de Hegel et de Marx ont au contraire trouvé au XX^e siècle et trouvent toujours une solide confirmation. La société contemporaine ne fait que développer jusqu'à leurs conséquences extrêmes les potentialités inscrites dans la modernité capitaliste telle que l'analysent, sous des formes très différentes, les deux auteurs. Ces potentialités mènent à une forme de dissolution sociale paradoxalement liée à une hyper-socialisation. Ce processus de dissolution implique la fabrication d'un monde sans coutume. Ce monde, s'il faut encore employer ce terme, est celui du *management* ou celui que suppose le management. Nous voudrions examiner ce phénomène majeur de la société contemporaine à travers deux de ses aspects : le management industriel (travail) et le management éducatif (culture). Cet examen permettra de mieux saisir ensuite – par contraste – en quoi l'habitude formatrice, qui est à la racine de la coutume, est la condition même de l'humanisation de l'homme.

§24 – Taylor

Un ouvrage récent de Danièle Linhart¹²⁵, sociologue du monde du travail, apporte sur la question du management d'importantes précisions. Ce que montre cet ouvrage, c'est que, du taylorisme, organisation scientifique du travail, à l'humanisme managérial contemporain, sous des formes apparemment opposées, il s'agit d'un même processus qui vise à la dépossession du travailleur, et en l'occurrence à la dépossession de la coutume qui définit son identité professionnelle. Cette coutume est faite de savoirs et savoir-faire empiriques et techniques, ainsi que de routines facilitant l'adaptation à la tâche, mais aussi à l'environnement humain, sous la forme de rites sociaux permettant l'intégration à un collectif de travail. En tant que coutume ouvrière, ou coutume de métier, ces savoirs, à la fois techniques et sociaux, sont intériorisés et intégrés en une totalité susceptible de forger une véritable identité, permettant à chaque travailleur d'être *quelqu'un* en travaillant certaines choses.

Or, pour le management taylorien comme pour le management contemporain, la coutume est à double titre un obstacle à anéantir : réservant aux travailleurs un savoir autonome, fondateur d'une identité professionnelle, la coutume fait d'abord obstacle au lien de subordination technique et hiérarchique, qui, idéalement devrait se traduire par la stricte application de « protocoles » et de « process » prédéterminés extérieurement au travailleur¹²⁶. La coutume

¹²⁵ Danièle Linhart, *La comédie humaine du travail – De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*. Éditions Érès, collection « sociologie clinique », Toulouse, 2022 (première édition 2015).

¹²⁶ Et cela même dans des secteurs où le travailleur est hautement qualifié, comme c'est par exemple le cas pour les médecins, sommés d'abandonner leur coutume – le savoir clinique et le recours à l'expérience personnelle – au profit des « protocoles de soin » et des « protocoles de bonnes pratiques » définis par le consensus des experts.

fait obstacle à la discipline du travail industrialisé et, ce faisant, à l'intensification des tâches, facteur important de l'augmentation de la productivité. Parmi les savoirs intégrés qui constituent la coutume, il y a aussi, dans les termes de Taylor, l'organisation de la « *flânerie systématique* » qui « *est accomplie par des ouvriers qui ont pour objectif raisonné de maintenir leurs employeurs dans l'ignorance de la qualité de travail qu'ils peuvent normalement effectuer* »¹²⁷.

Pour Taylor, l'obstacle humain à la productivité tient à ce que « *chaque génération [d'ouvriers] par son esprit de recherche et son expérience a sans doute transmis à la suivante de meilleures méthodes ; cette masse de connaissances expérimentales constitue le principal bien de chaque ouvrier qualifié. Aussi (...) les directeurs admettent franchement que les 500 ou 1 000 ouvriers appartenant à vingt ou trente professions différentes, qui sont sous leurs ordres, possèdent seuls cette somme de connaissances traditionnelles et qu'ainsi une grande partie de ces connaissances est ignorée de la direction* »¹²⁸.

Ce savoir est à la fois reconnu et condamné par Taylor, qui assume très tranquillement sa destruction planifiée. Le passage à la « science » permet de se dispenser des connaissances traditionnelles, de la même façon que le découpage de l'activité laborieuse en « tâches » permet de se dispenser des travailleurs qualifiés. Dans les deux cas – ils sont corrélatifs –, l'objectif est d'arriver à l'abstraction maximale : abstraction du travail réduit le plus possible à un mouvement mécanique ; abstraction du travailleur, dépouillé de toute identité professionnelle ; et abstraction du savoir scientifique, totalement émancipé du contact avec la réalité matérielle. Le travailleur est coupé de toute mémoire transmise ou acquise, et il est réduit ainsi à sa seule adaptabilité, ou « employabilité ».

Le travailleur est ainsi « libéré » de tout attachement coutumier, de toute « détermination », comme dirait Hegel, pour ne plus être considéré que comme force de travail en général, faculté abstraite d'exécuter un nombre indéfini de tâches, selon les compétences acquises lors de sa « formation ». On remarquera que, dans ce cadre, celui de la « formation professionnelle », le terme même de *formation* rompt toute relation avec l'idée humaniste de *culture* : donner forme à la matière humaine. Taylor l'exprime ainsi : « *L'homme qui se sert de règles à calcul, qui connaît la science de la coupe de métaux, bien qu'il n'ait jamais vu un travail donné, peut faire exécuter le travail mieux que ne le fait un mécanicien expérimenté qui a été spécialisé pendant de nombreuses années dans l'usinage des pièces de cette machine particulière* »¹²⁹. Il s'agit de se défaire de tout ce qui, dans le monde du travail, pourrait ressembler à un « *mécanicien expérimenté* » – un homme dont on connaît par ailleurs toute l'inconfortité...

¹²⁷ Cité par D. Linhart, *op. cit.*, p.66. d'après Frederic Winslow Taylor, *La Direction scientifique des entreprises [Scientific management]* 1911, traduction Luc Maury, Dunod, Paris, 1965, p.29.

¹²⁸ Taylor (*op. cit.*, p.73), cité par D. Linhart, *op. cit.*, p.70.

¹²⁹ Taylor (*op. cit.* p.184), cité par D. Linhart, *op. cit.*, p.74.

§25 – Le management – l'homme adaptable

« Puis ce fut, dans les années 1990, la période de la profusion des chartes éthiques, codes déontologiques (...) »¹³⁰. Le taylorisme – ou plutôt le discours tayloriste – n'est plus à la mode, et, à la *Direction du Personnel* a succédé la *Direction des Ressources Humaines* ; c'est maintenant *l'humain*, dans sa personne propre, et non plus la tâche à exécuter, qui est « au cœur du dispositif » entrepreneurial et qui devient l'objet de toutes les attentions et sollicitations. Ce sont les *qualités humaines* qui sont valorisées et non plus les qualités professionnelles. De manière répétitive, la révolution managériale se présente comme une révolution *humaniste*.

L'intérêt de l'étude de Danièle Linhart est de montrer toutefois que cette « révolution » se situe en parfaite continuité avec la précédente, celle de Taylor – qui en était vraiment une. Qu'on porte une attention scientifique au processus de travail ou qu'on porte une attention scientifique (et morale) à *la personne au travail*, c'est le même objectif qui est poursuivi : « c'est l'homme que l'on met au cœur du modèle. En contrepartie, on attend de lui qu' il s'engage à fond et selon les méthodes mises au point par les experts en management et organisation »¹³¹. D'employé, le travailleur devient un *collaborateur* et les méthodes dont il relève sont celles du changement permanent et de la mise en insécurité systématique ; selon les expressions convenues et sans cesse reprises, le collaborateur doit pouvoir *sortir de sa zone de confort* et *s'adapter à un environnement changeant*.

Dans une telle perspective, comme Émile chez Rousseau¹³², l'employé doit être habitué à ne prendre aucune habitude ; il doit être réduit à ses seules potentialités (facultés), à des potentialités mobilisables à toute occasion et à toute fin : pour cela, explique Danièle Linhart, il faut « orchestrer l'oubli (*le passé est disqualifié en tant que tel, il faut que les salariés se défassent de leurs habitudes et représentations antérieures*) »¹³³. Le management prend toutes les peines du monde à mettre en scène l'apparence humaniste et à « euphémiser » systématiquement le travail et la vie au travail, il poursuit sans changement aucun le but de Taylor : se débarrasser du *mécanicien expérimenté*.

Le travail de ce mécanicien, « à l'ancienne » – d'inspiration artisanale – suppose au contraire la mémoire : une mémoire incorporée, qui se traduit par des gestes précis et faciles exactement adaptés à une certaine variété de tâches ; cette variété renvoie à l'expérience concrète du façonnage d'une matière qui n'est jamais exactement la même, ni ne se présente de la même façon ;

¹³⁰ D. Linhart, *op. cit.*, p.112.

¹³¹ Danièle Linhart, *op. cit.*, p.15.

¹³² Rousseau, *Émile*, I, *Œuvres complètes*, tome IV, Gallimard – Pléiade, Paris, 1969, p.182 : « la seule habitude qu'on doit laisser prendre à l'enfant est de n'en contracter aucune » ; notons toutefois que Rousseau prétend éduquer Émile selon la nature et comme « homme » – homme en général, homme dans son universalité ; il ne s'agit pas d'éduquer Émile pour la société, encore moins pour une société.

¹³³ Danièle Linhart, *op. cit.*, p.15.

son caractère concret et la complexité qui s'ensuit rendent ce travail difficile ou impossible à décomposer analytiquement pour en abstraire des « process » élémentaires susceptibles d'être codés par informatique et communiqués ensuite de manière exécutable. La qualification du travailleur est un savoir de l'esprit et du corps qu'il n'est guère possible de décomposer en une somme de compétences sans la détruire complètement¹³⁴.

§26 – Disposition [hexis] ou potentialité [dunamis] ?

On peut soutenir qu'il y a une sagesse de l'art, une sagesse technique¹³⁵, comparable à la sagesse de l'action, la sagesse pratique ou prudence. L'artisan, le professionnel, est, dans son domaine, comme Périclès à l'Assemblée ou Alexandre sur le champ de bataille : aucune formule, aucun raisonnement ne saurait condenser et exprimer le savoir dont ses gestes sont l'expression – l'expression plutôt que l'application. Cette sagesse technique demande du temps et de l'exercice. Matthew Crawford, le mécanicien philosophe, l'exprime ainsi : « *Le savoir-faire artisanal suppose qu'on apprenne à faire une chose vraiment bien, alors que l'idéal de la nouvelle économie repose sur l'aptitude à apprendre constamment des choses nouvelles : ce qui est célébré, ce sont les potentialités plutôt que les réalisations concrètes.* »¹³⁶

Entre les « potentialités », ce qu'Aristote nommerait *dunamis*, et les « réalisations concrètes », s'introduit l'absolue nécessité de la *disposition* pratique acquise. La qualification professionnelle est une *hexis*, c'est-à-dire l'intériorisation à long terme de temps et d'exercice d'un savoir incorporé ; disons donc une *coutume*, on le justifiera progressivement, *une intelligence et une volonté faisant corps*. Ce savoir est un savoir disponible pour l'action qu'il commande sur le mode de l'habitude et sous la forme d'une facilité et d'une immédiateté qui sont sources de plaisir¹³⁷. Et si l'exercice de cette disposition procure un plaisir,

¹³⁴ C'est à la fois l'objet de l'analyse de Matthew B. Crawford dans *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, (traduit de l'anglais – Etats-Unis, 2009 – par Marc Saint-Upéry, La Découverte/Poche, 2016, Paris), et du récit de Robert Linhart, *L'Établi*, Éditions de Minuit, Paris, 1978. Ce dernier ouvrage est le récit de l'expérience d'un « établi », au sens politique de l'après-68, à l'usine Citroën de la porte de Choisy ; le dernier chapitre révèle toutefois l'autre sens du titre et raconte l'histoire de ce *mécanicien expérimenté*, à l'ancienne, qui avait construit petit à petit et de bric et de broc l'« établi » qui lui permettait de retoucher de toutes les manières toutes sortes de pièces défectueuses sorties de la chaîne. Du jour au lendemain l'établi à l'ancienne de cet ouvrier hyper efficace est remplacé par un établi flambant neuf sorti des calculs du « bureau des méthodes » : « *Des années d'habitude, de gestes connus par cœur, d'expérience, bousillées d'un coup. Bon, il a essayé de faire face et de surmonter l'obstacle, en se concentrant, en s'accrochant, en essayant d'inventer à chaque mouvement – contre cette grosse brute de machine sortie tout droit de la tête d'un bureaucrate qui n'a jamais tenu un marteau ou une lime.* » (p.179).

¹³⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141a10 (trad. Tricot, op. cit.) : « *Le terme sagesse (sophia) dans les arts est par nous appliqué à ceux qui atteignent la plus exacte maîtrise (tois akribestatois) dans l'art en question, par exemple à Phidias comme sculpteur habile et à Polyclète comme statuaire ; et dans ce premier sens, donc, nous ne signifions par sagesse rien d'autre qu'excellence (aretè) dans un art.* »

¹³⁶ Matthew, B. Crawford, *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, op. cit., p.27.

¹³⁷ Danièle Linhart, op. cit., p131, cite Yves Baunay, auteur d'un article publié en 2012 intitulé « *De l'activité professionnelle au travail syndical* », in *Travail et démocratie, points d'interrogation*, Éditions les Péripériques ; Yves Baunay part d'un travail d'enquête en milieu professionnel et constate : « *On voit comment l'expérience professionnelle est incorporée et permet de déployer une activité aisée et efficace, avec*

c'est que la disposition est devenue *naturelle* et a atteint son accomplissement. La disposition/*hexis* est en effet une seconde nature, là où la simple potentialité/*dunamis* n'est encore qu'une première nature, riche de promesses, ouverte à tous les possibles, peut-être, mais sans efficacité, sans effectivité, impropre encore à servir l'œuvre libre ou la liberté « œuvrante » de l'homme.

Comme le précise encore Aristote, la potentialité/*dunamis* est une puissance ambiguë, en ce qu'elle est capable de produire des effets opposés, tandis que de son côté la disposition/*hexis* ne s'actualise que dans un sens déterminé : « *une disposition qui produit un certain effet ne peut pas produire aussi les effets contraires* »¹³⁸. De même qu'on ne fera pas faire n'importe quoi à celui qui possède la vertu de justice – celui-là sera en effet *inapte* au mensonge et à l'escroquerie –, de même on ne fera pas faire n'importe quoi à celui qui possède la technique du bois ou celle du métal ; en un sens, celui qui possède le métier du bois ne le possède bien qu'en tant qu'il est *inapte* à travailler le métal, le plastique ou le marbre : ce qu'il gagne en qualification, il le perd en adaptabilité.

La révolution managériale contemporaine consiste précisément à passer du *métier* aux *compétences*, c'est-à-dire, en termes aristotéliens, à régresser de l'*hexis* à la *dunamis*, de la seconde nature à la première. « *Tous les discours managériaux (...) insistent sur l'importance cruciale des savoir-être, de la capacité d'adaptation. (...) Le métier, les connaissances validées par des diplômes sont dépréciés par rapport au savoir-être qui réunit les compétences nécessaires pour s'ajuster à un poste, à une mission (...); les recruteurs misent ainsi beaucoup sur la personnalité, les ressources cognitives et émotionnelles des salariés. Dans cette optique, le métier comme l'expérience peuvent être envisagés comme des freins à l'adaptation, des points d'appui possibles pour des attitudes considérées comme rigides, figées et contraires aux besoins de fluidité et de renouvellement.* »¹³⁹

On comprend mieux ainsi la logique du tournant managérial « humaniste » : centrer l'attention sur le travailleur plus que sur le travail, c'est ce qui est requis par le passage du *métier* et de la *qualification* aux *compétences*, c'est-à-dire à la potentialité et à l'adaptabilité. Le métier et la qualification prennent forme et substance dans une disposition/*hexis*, une seconde nature, qui ne saurait consister dans un oubli du passé mais qui consiste au contraire en une constante actualisation du passé, à l'œuvre dans l'habitude. En revanche, les *potentialités* et les *compétences* existent de leur côté sous la forme d'un *savoir-*

beaucoup de plaisir ; (...) Se sentir obligé d'effacer tout cela devient invivable (...) surtout quand cela vient de gens qui sont loin du travail, qui ne l'ont jamais exercé ».

¹³⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 1, 1129a13 (trad. Tricot, *op. cit.*).

¹³⁹ Danièle Linhart, *op. cit.*, p.130. Autre citation (p.39), plus frappante peut-être encore : les managers « *doivent transformer ces salariés : produire de l'amnésie et cultiver en eux les qualités jugées idoines. (...) ces qualités idoines sont des qualités purement humaines comme l'aptitude au bonheur, le besoin de se découvrir, la capacité de faire confiance, d'être loyal, l'esprit de sacrifice. Les savoirs, connaissances, expériences, métier et professionnalité ne sont pas évoqués comme des qualités clés, mais apparaissent comme des obstacles* ».

être et d'une *personnalité*. Il revient alors à la « science » (des consultants et des recruteurs, des psychologues, etc., selon les directives « DRH ») de déterminer les potentialités adaptatives de la *personnalité* dont il est requis qu'elle soit la moins formée [*gebildet...*] et la moins cultivée possible.

Au moment même où l'on revient à l'*humain* et où l'on met la personne au cœur de l'*entreprise*, on retire au travailleur l'identité qu'il s'est acquise au profit d'une identité *personnelle* ; il se pourrait bien que cette « *personnalité* » ne soit qu'un fantasme, le fantasme en faveur dans toutes les techniques dites de « développement personnel », mais ce fantasme, dans son caractère inassignable-insaisissable, joue un rôle essentiel : celui d'anéantir l'assurance du travailleur en même temps que sa coutume, une assurance qui lui donne le sentiment qu'avant d'appartenir à l'*entreprise*, il s'appartient à lui-même, l'assurance du *mécanicien expérimenté* : « Dépouiller le salarié de son expérience professionnelle, ce n'est pas seulement lui retirer une assise importante qui lui permet de ne pas être dépassé par son travail, de se sentir à la hauteur, armé pour l'accomplir et en droit de faire valoir son point de vue. C'est aussi lui retirer une partie de son identité qui s'est constituée autour de cette expérience, grâce à elle. »¹⁴⁰

Loin d'être opposés, le taylorisme et le management « humaniste » sont donc au contraire parfaitement complémentaires. Le taylorisme a ouvert la voie scientifique à un processus de décomposition et d'abstraction du travail mené aussi loin que possible, et il a trouvé dans l'informatique et l'intelligence artificielle les instruments décisifs pour la définition des « protocoles » et des « process ». Quant au management humaniste, il a pris le relais en concentrant son intérêt non sur la tâche mais sur le travailleur – qu'il soit manuel ou intellectuel, ouvrier, employé ou cadre – et à son évolution dans le contexte taylorien et post-taylorien. Mais pour autant, la révolution décisive, comme le montre l'analyse de Marx, est à rechercher bien antérieurement, au moment de l'apparition du travail industriel au sein de la manufacture¹⁴¹, un moment où il n'existe encore aucune machine opérant dans l'industrie ni aucune mécanisation.

De la manufacture à l'usine robotisée, aux bureaux en « *open space* », comme aux métiers du soin ou de l'enseignement, en passant par les usines Ford de Detroit, la continuité est essentielle malgré l'apparence produite par les changements, les « innovations » et la diversité des domaines.

¹⁴⁰ Danièle Linhart, *op. cit.*, p.139. Comme on va le voir tout de suite, les conséquences de cette révolution managériale frappent en plein cœur la conception traditionnelle de l'enseignement. Dans *La nouvelle école capitaliste*, Christian Laval met parfaitement en lumière la relation consubstantielle entre la révolution managériale et la révolution pédagogique : « La destitution progressive des statuts, des cultures de métiers, des qualifications reconnues dans le monde du travail va de pair avec la remise en question des diplômes, de plus en plus réduits à une somme variable de compétences élémentaires sans cesse révisables. » – Christian Laval, Francis Vergne, Pierre Clément, Guy Dreux, *La nouvelle école capitaliste*, La Découverte/poche, Paris, 2012, p.108.

¹⁴¹ Voir plus haut au §20.

§27 – Le marché de l'éducation et les « compétences »

La *Loi d'orientation sur l'éducation* (dite « loi Jospin ») est promulguée le 10 juillet 1989¹⁴². Elle se situe à la croisée des chemins : d'un côté elle représente un aboutissement, celui du réformisme pédagogique, qui, sous le nom courant de « pédagogie nouvelle », n'a cessé de monter en puissance depuis les années soixante ; de l'autre, cette même loi consacre l'entrée de la pensée managériale dans le domaine de l'éducation et inaugure sous ce signe la suite incessante et accélérée des réformes qui vont suivre. Elle marque les esprits par un acte symbolique de rupture : la suppression des Écoles Normales d'Instituteurs et celle du titre d' « instituteur ». Le premier article de la loi commence ainsi : « *L'éducation est la première priorité nationale. Le service public de l'éducation est conçu et organisé en fonction des élèves et des étudiants* ». La justification de la réforme, comme des suivantes, est que l'élève doit être au centre du système éducatif : l'élève dans sa personnalité intégrale, et non plus le savoir ni, apparemment, les exigences de la société.

À l'École comme dans l'entreprise, de manière parfaitement simultanée, la logique est identique : de même que, d'un côté, il n'est plus question de centrer l'entreprise sur les métiers et sur la qualification professionnelle des travailleurs, mais sur leurs qualités humaines et leurs compétences, de même, il n'est plus question de centrer l'École sur les savoirs et le degré de leur appropriation (le « niveau »), mais sur le savoir-être des élèves et sur leurs compétences. Même vocabulaire, même esprit et même but¹⁴³, comme on s'en convainc en se rapportant à un document important de l'OCDE (Organisation de Coopération et de Développement économique)¹⁴⁴, paru en 1992. Le texte émane du Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement (CERI – *Centre for Edu-*

¹⁴² Cette loi ne vaut qu'à titre d'exemple et d'illustration – illustration d'un phénomène général et contemporain qui atteint, à peu près au même moment, tous les systèmes scolaires des démocraties libérales. Les conceptions fondamentales en matière d'enseignement, de structuration de l'enseignement et de gestion du personnel sont largement dénationalisées, et pas seulement en ce qui concerne l'enseignement supérieur, où la chose est plus visible : « *La réorganisation de l'enseignement supérieur et des structures de recherche comme le rôle déterminant qu'y jouent les grands organismes internationaux et intergouvernementaux (Banque mondiale, OMC, OCDE, Commission européenne) offrent un singulier exemple de ce processus de dénationalisation. L'organisation des cursus, les modes de gestion et la structure de direction, l'intégration d'un marché international de l'emploi des enseignants et chercheurs de haut niveau, la constitution d'une même doxa et d'un même lexique à l'échelle mondiale témoignent de la construction d'un nouvel espace international d'élaboration et de décision en matière de politiques éducatives et scientifiques* » – Christian Laval, *La nouvelle école capitaliste*, op. cit., p.26.

¹⁴³ « Le terme (...) de "compétence" sert de marqueur de la réforme et de passeur entre les deux mondes. Injonction est faite au "nouvel élève", au "nouvel étudiant", comme au "nouveau travailleur" de faire la preuve, dans leur parcours de formation et dans leur trajectoire professionnelle, de l'acquisition, de l'actualisation et du développement de compétences transférables à une multitude de situations et évaluable dans tous les contextes (...). Il existe donc une circularité singulière entre la nouvelle condition salariale et les nouvelles normes de la formation. » – Christian Laval, *La nouvelle école capitaliste*, op. cit., p.84.

¹⁴⁴ Voici comment l'OCDE est présentée à l'entrée de sa notice Wikipedia : « *L'Organisation de coopération et de développement économiques est une organisation internationale d'études économiques, dont les pays membres — des pays développés pour la plupart — ont en commun un système de gouvernement démocratique et une économie de marché* ».

cational Research and Innovation) et s'intitule : *Écoles et entreprises : un nouveau partenariat*¹⁴⁵. Voici comment il est introduit : « On a longtemps supposé qu'il y avait un conflit inévitable entre le but étroit de préparer un enfant au travail [a child for work] et l'objectif élevé de cultiver son esprit. Dans la mesure où les entreprises ont besoin de recruter des personnes possédant des compétences techniques liées à des tâches spécifiques, ce conflit reste réel. Mais de plus en plus, les compétences [skills] les plus importantes exigées dans le monde du travail et celles que les entreprises veulent encourager les écoles à enseigner sont d'ordre plus général. L'adaptabilité, la faculté de communiquer, de travailler en équipe, de faire preuve d'initiative – ces qualités et d'autres compétences "génériques" ["generic" skills] – sont maintenant essentielles pour assurer la compétitivité des entreprises. »¹⁴⁶

La notion de « compétences » (*skills* ou *competencies*) passe au premier plan de la pensée pédagogique et « l'approche par compétences (APC) » pilote, en France comme dans les autres pays de l'OCDE, la refonte totale des programmes, en commençant par le *basic schooling*, c'est-à-dire l'école élémentaire, le collège puis le lycée¹⁴⁷. L'APC est ensuite progressivement introduite à l'université. Ces compétences sont indifféremment celles de l'élève en milieu scolaire et celles de l'employé dans l'entreprise. C'est bien naturel puisque ce qui est premièrement attendu des compétences, c'est leur transférabilité, ou, si l'on veut, la fluidité qu'elles rendent possible. Les compétences sont pensées selon un modèle qui est celui de l'argent/monnaie, entendue comme capacité générale d'achat – de n'importe quel achat – et unité de compte indifférente à ce qu'elle compte. Les compétences sont en effet *transférables*, parce que ce sont des potentialités non marquées, abstraites, et susceptibles dès lors d'être investies dans n'importe quel domaine concret. En tant qu'unités abstraites, les compétences peuvent aussi être *comptabilisées* abstraction faite

¹⁴⁵ OCDE, Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement (CERI) : *Écoles et entreprises : un nouveau partenariat*, publié le 24 mars 1992 par les soins de l'OCDE, sous la direction de Donald Hirsch, à l'époque employé de l'OCDE, aujourd'hui responsable du *Centre for research in social policy*, Loughborough University, Grande-Bretagne. Seule la version anglaise du texte, sous le titre *Schools and Business : a new partnership*, est disponible en ligne (<https://eric.ed.gov/?id=ED344318>) et c'est d'elle que nous avons extrait et traduit quelques citations.

¹⁴⁶ *Écoles et entreprises : un nouveau partenariat*, *op. cit.*, p.11. Le texte se poursuit ainsi (*ibid.*) : « Cette tendance s'inscrit dans le cadre des changements qui ont affecté par ailleurs la philosophie de l'enseignement. De nombreux enseignants ont essayé de s'éloigner de la tradition qui consiste fondamentalement à transmettre des connaissances [primarily transmitting knowledge] à leurs élèves et de leur apprendre à penser et à apprendre par eux-mêmes. Heureusement pour ces enseignants et leurs élèves, l'initiative et la prise de décision dans la salle de classe s'avèrent être une excellente préparation au monde du travail moderne. Il est vrai que tous les enseignants ne sont pas enclins à mettre davantage l'accent sur ces compétences, tout comme de nombreuses entreprises ne savent pas encore les utiliser. Mais les entreprises qui ont les politiques de ressources humaines les plus sophistiquées vont souvent dans la même direction que les écoles qui ont les programmes les plus innovants. ». Si la perspective n'était pas suffisamment claire, une formule saisissante met plus loin les choses au point : « Le plus grand défi qui découle de ces objectifs est de trouver des moyens de refondre [recasting] l'enseignement de base, afin d'améliorer sa capacité à préparer les jeunes esprits [young minds] à une main-d'œuvre moderne [for a modern workforce]. » (*ibid.*, p.25).

¹⁴⁷ Par la Loi d'orientation et de programme pour l'avenir de l'École, du 23 avril 2005, dite « Loi Fillon », le « socle commun de connaissances et de compétences » est rendu obligatoire et devient norme des programmes.

du contenu et du lieu de formation ou de travail, et même du pays où elles trouvent matière à s'exercer¹⁴⁸.

Le système ECTS [pour *European Credits Transfer System*], élaboré dès 1988, installé dans l'aire couverte par les vingt-neuf États européens signataires de la Déclaration de Bologne (1999), un système monétaire des compétences destiné à permettre la fluidité des échanges universitaires et, dans la mesure du possible, l'homogénéisation des contenus. Dans cette perspective, la question de la mesure des compétences, qu'elles soient acquises par les individus ou dispensées par les formations, est cruciale ; sans quantification des données, pas de *benchmarking* (comparaison/évaluation concurrentielle), et donc pas de fonctionnement fluide et transparent du marché de l'éducation. Il n'y a donc en principe de savoir, y compris universitaire, que mesurable.

L'OCDE ramène cette question à celle de la mesure du « *capital humain* », présentée ainsi dans un rapport de 1998 : « *Il est difficile de mesurer avec précision le stock de capital humain dont disposent les individus, car on ne peut pas facilement quantifier l'ensemble complexe de qualités humaines qui peuvent produire une valeur économique.* » Le « *capital humain* » recouvre « *l'ensemble des connaissances, qualifications, compétences et caractéristiques individuelles qui facilitent la création du bien-être personnel, social et économique* ». Il constitue « *un bien immatériel qui peut faire progresser ou soutenir la productivité, l'innovation et l'employabilité.* » Il est encore précisé que les chapitres 2 à 4 du rapport se réfèrent à cette notion « *pour étudier les données actuellement disponibles sur le stock de capital humain, sur l'investissement dans ce capital et sur son rendement* ». ¹⁴⁹

Le document de l'OCDE de 1992 revient, quelques pages plus loin, sur un précédent rapport du CERI, publié peu de temps auparavant, et dont certaines citations sont rapportées. L'auteur de ce rapport « *définit un ensemble de "compétences d'entreprise [enterprise skills]", à savoir, en gros, "les dispositions personnelles [personal dispositions], les capacités [abilities] et les compétences liées à la créativité, à l'initiative, à la résolution de problèmes, à la flexibilité [flexibility], à l'adaptabilité [adaptability], à la prise et à l'exercice de responsabilités et à la capacité d'apprendre et de réapprendre"*. Ce sont ces compétences, est-il affirmé, qui sont nécessaires à une époque de "changements

¹⁴⁸ À l'université, le système des ECTS (*European Credit Transfer System*), qui s'inscrit dans cette logique, se déploie à partir de 1989. Il faut aussi prendre en compte, dans le domaine universitaire, le pilotage des politiques académiques à partir de PISA (*Programme for International Student Assessment*) mis en place par l'OCDE en 1997. Dans le même ordre d'idée, le *National Curriculum* instauré en Angleterre dès 1988, ou encore le CECRL (pour « *Cadre Européen Commun de Référence pour les Langues* ») défini en 2001 par le Conseil de l'Europe, avec ses fameux niveaux A1, A2... C1, C2... *National Curriculum* et CECRL ne se contentent pas d'évaluation concurrentielle des élèves et des établissements, mais ils prescrivent aussi un cadre programmatique complet fondé sur la notion de compétences. On vérifie ainsi que la mise en place des grands cadres du marché de l'éducation s'est effectuée de manière à la fois systématique et rapide en l'espace d'une décennie.

¹⁴⁹ *L'investissement dans le capital humain : Une comparaison internationale*, Éditions OCDE, 1998, Paris, pp. 15, 10 et 8. – <https://doi.org/10.1787/9789264262898-fr>.

sans précédent [unprecedented] et imprévisibles [unpredictable]". *L'adaptabilité est nécessaire pour faire face aux changements futurs, et dans le même temps un nouveau style d'organisation du travail requiert des travailleurs possédant d'autres compétences, énumérées ici.* »¹⁵⁰

§28 – « Basic schooling » et compétences

Sans surprise, les compétences d'*entreprise* sont donc bien les mêmes que les compétences scolaires à partir desquelles les programmes du *basic schooling* doivent être remodelés. Les programmes *disciplinaires* – disciplinaires au sens où ils sont censés parcourir progressivement, de l'élémentaire au complexe, le cycle des disciplines – sont démantelés au profit de programmes *thématiques* qui sont pour l'essentiel l'occasion d'acquérir et d'exercer des compétences et non pas de structurer des connaissances, laissées, dans la mesure où elles doivent subsister, à un enseignement plus tardif et spécialisé.

Un exemple très parlant en est proposé par le nouveau programme de physique des classes de Seconde mis en place en 2010¹⁵¹. Dans le préambule explicatif de ce programme, la notion de compétences est sans cesse mise en valeur et soulignée ; la physique n'est plus définie comme discipline valant d'être connue pour elle-même à partir de ses éléments, selon l'ordre objectif de sa constitution propre ; elle est présentée comme une *initiation* à la démarche scientifique en vue d'acquérir certaines compétences qui, en elles-mêmes, n'ont rien à voir avec le savoir d'un physicien : « *Initier l'élève à la démarche scientifique c'est lui permettre d'acquérir des compétences¹⁵² qui le rendent capable de mettre en œuvre un raisonnement pour identifier un problème, formuler des hypothèses, les confronter aux constats expérimentaux et exercer son esprit critique. Il doit pour cela pouvoir mobiliser ses connaissances, rechercher, extraire et organiser l'information utile, afin de poser les hypothèses pertinentes. Il lui faut également raisonner, argumenter, démontrer et travailler en équipe. En devant présenter la démarche suivie et les résultats obtenus, l'élève est amené à une activité de communication écrite et orale susceptible de le faire progresser dans la maîtrise des compétences langagières.* »¹⁵³

Le préambule du programme définit les « objectifs », en relation avec les compétences qu'il convient de développer, et sept pages de tableaux dans lesquels les connaissances ne sont pas présentées dans leur ordre progressif mais

¹⁵⁰ OCDE, *Écoles et entreprises : un nouveau partenariat*, op. cit., p.28.

¹⁵¹ Le Programme de physique-chimie en classe de seconde générale et technologique est publié au Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale du 29 avril 2010. Il comporte trois pages de « préambule » – qui définissent les « objectifs », en relation avec les compétences qu'il convient de développer, et sept pages de tableaux, dans lesquels les connaissances ne sont pas présentées dans leur ordre progressif mais en diverses rubriques thématiques et mises en regard de « compétences attendues », déclinées sous la forme de verbes à l'infinitif (à valeur d'impératif) : « connaître et utiliser les définitions (...) », « extraire et exploiter des informations (...) », « pratiquer une démarche expérimentale (...) », « interpréter les informations (...) », etc. Ce programme a été modifié, dans le même esprit, en 2019.

¹⁵² Souligné dans le texte.

¹⁵³ Programme de physique-chimie, op. cit., p.1.

en diverses rubriques thématiques et mises en regard de « *compétences attendues* », déclinées sous la forme de verbes à l'infinif (à valeur d'impératif) : « *connaître et utiliser les définitions (...)* », « *extraire et exploiter des informations (...)* », « *pratiquer une démarche expérimentale (...)* », « *interpréter les informations (...)* », etc. C'est l'objectif d'acquisition des *compétences* qui prime, et non pas l'objectif de *connaissance* d'une discipline. Les *compétences* acquises à l'occasion des cours de sciences physiques ne sont pas des *compétences* de physicien.

La priorité accordée aux qualités subjectives de l'élève sur la connaissance objective de la science a pour effet de subvertir totalement la notion de programme. Dans la nouvelle perspective, le programme n'expose plus l'ordre rationnel objectif d'acquisition des connaissances, un ordre systématique dicté par le système objectif constitué de la science¹⁵⁴. Les nouveaux programmes sont tous remaniés sur ce modèle en fonction de l'acquisition des *compétences* et, tous, ils développent la liste *thématique* des points évoqués lors de l'étude de certains aspects de la discipline et repèrent un certain nombre de *compétences* générales devant être acquises à cette occasion, énoncées sous la forme d'injonctions : « *connaître et exploiter* », « *interpréter* », « *extraire et exploiter* », « *représenter* », « *calculer* », « *analyser* », « *élaborer ou mettre en œuvre un protocole* », etc.

Ces injonctions sont liées à des « *notions et contenus* » qui, pour ce qui est de la physique, sont rangés de manière thématique à partir de trois « *thèmes* » – « *la santé* », « *la pratique du sport* », « *l'univers* » – à l'occasion desquels et dans le contexte desquels les connaissances en physiques seront examinées et exploitées. Le préambule du nouveau programme précise ainsi : « *L'enseignement thématique se prête particulièrement bien à la réalisation de projets d'élèves, individualisés ou en groupes. Ces projets placent les élèves en situation d'activité intellectuelle, facilitent l'acquisition de compétences et le conduisent à devenir autonome. Trois thèmes relatifs à la santé, la pratique sportive, et à l'Univers constituent le programme. Ils permettent à la discipline d'aborder et d'illustrer de façon contextualisée, à partir de problématiques d'ordre sociétal ou naturel, des contenus et des méthodes qui lui sont spécifiques* ». ¹⁵⁵

On comprend ainsi concrètement ce que signifie « mettre l'élève au centre » du système éducatif : cela revient à tout considérer dans l'institution scolaire à partir des *compétences* que l'élève doit acquérir en vue d'un *investissement* ultérieur, et cela par des voies extrêmement diverses – la physique n'étant en l'occurrence qu'une occasion de le faire, parmi d'autres. L'objectif d'acquisition d'un savoir constitué et structuré, compris à partir de ses éléments, structurant en retour l'institution censée en assurer la transmission, est explicitement abandonné, ainsi que tout ce qui pourrait justifier la scolarité – tout au moins le

¹⁵⁴ Du moins provisoirement arrêté comme tel sans préjuger des progrès récents de la science qui ne peuvent concerner l'élève, et surtout pas le débutant.

¹⁵⁵ Programme de physique-chimie, op. cit., p.3.

basic schooling – à partir d'une norme objective transcendante. Une norme transcendante existe pourtant, elle n'est pas cachée, elle est très souvent explicite : celle de l'entreprise.

§29 – Les « compétences clés »

Dans ces conditions, les différents programmes scolaires, dans la diversité des thèmes qu'ils abordent et des manières dont ils sont déclinés dans les différents pays, ont beaucoup moins d'importance que, d'une part, la définition des compétences requises, et, d'autre part, la possibilité de mesurer et comparer leur acquisition. C'est ce qui explique la constitution d'un « cadre de référence » partout applicable selon les modalités par ailleurs très diverses. Le Conseil européen de Lisbonne, qui s'est tenu les 23 et 24 mars 2000, a ainsi décidé de la mise en place d'un « cadre européen d'éducation et de formation », fondé sur la définition de « compétences clés ».

Le 18 décembre 2006, à titre de rapport d'étape, le Parlement européen a édité une série de « recommandations sur les compétences clés pour l'éducation et la formation tout au long de la vie »¹⁵⁶. Dans sa rubrique de présentation (« Contexte et objectifs »), on lit ceci : « Alors que la mondialisation continue à poser de nouveaux défis à l'Union européenne, chaque citoyen devra avoir à son actif un large éventail de compétences clés pour s'adapter avec souplesse à un monde évoluant rapidement et caractérisé par un degré d'interconnexion élevé. L'éducation, dans sa fonction à la fois sociale et économique, a un rôle fondamental à jouer pour que les citoyens européens acquièrent les compétences clés qui leur sont nécessaires pour s'adapter avec souplesse à ces changements. ».

Deux fois en l'espace de sept lignes l'objectif de l'éducation/formation – indistinctement considérées – est défini comme capacité de « s'adapter avec souplesse » à un monde en constante évolution. Dans une telle perspective, qui est indistinctement celle des élèves et celle des travailleurs, la connaissance, entendue comme savoir structuré et systématique dès son niveau le plus élémentaire, constitue implicitement un obstacle tandis que les compétences (éventuellement appuyées sur des connaissances) représentent la solution.

La *Recommandation* du Parlement rappelle que le cadre européen décrit huit compétences clés, ainsi libellées : « 1° Communication dans la langue maternelle ; 2° Communication en langues étrangères ; 3° Compétence mathématique et compétences de base en sciences et technologies ; 4° Compétence numérique ; 5° Apprendre à apprendre ; 6° Compétences sociales et civiques ; 7° esprit d'initiative et d'entreprise ; 8° Sensibilité et expression culturelles ».

¹⁵⁶ *Recommandation 2006/962/CE du Parlement européen et du Conseil du 18 décembre 2006, sur les compétences clés pour l'éducation et la formation tout au long de la vie [Journal officiel L 394 du 30.12.2006] : <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/ALL/?uri=CELEX:32006H0962>.*

Ce qui est frappant, et que l'on avait déjà noté, c'est le très haut degré d'abstraction des compétences : pour favoriser l'adaptabilité, elle doivent être dénuées de tout contenu – seules les sciences exactes et l'informatique sont concrètement désignées dans le document et semblent résister à leur réduction à de simples capacités générales. Les langues, maternelle ou étrangère, ne sont pas envisagées pour leur substance propre, mais comme les véhicules indifférents d'une « communication » définie indépendamment de tout contenu. « Sensibilité et expression culturelles » sont également mentionnées en dehors de tout contexte comme de pures virtualités émancipées de quelque attache que ce soit à une réalité définie.

La cinquième « compétence clé » – « apprendre à apprendre » – mérite une attention particulière parce que se concentre en elle tout le sens de la vision du monde de l'entreprise et de l'école fondée sur la notion de compétence¹⁵⁷. On pourrait dire qu'« apprendre à apprendre » est la compétence des compétences en ce sens que cette compétence conditionne toutes les autres. Comme le précise la Recommandation : « pour toute activité d'apprentissage, il est fondamental d'apprendre à apprendre ». Mais, en même temps et bien plus, cette compétence exprime le plus clairement ce que voudraient être les compétences, toutes les compétences, c'est-à-dire de pures potentialités sans aucun contenu.

Parmi les sources philosophiques de cette conception, on doit citer l'Américain John Dewey – même si l'on n'en a ici qu'un écho affaibli. Assurément, si Dewey ne donne pas à sa pédagogie un tour aussi franchement managérial, il installe la terminologie et la logique des notions qui vont charpenter la pédagogie managériale à partir des années 1980. Il valorise ainsi très clairement les notions d'adaptation et de compétence. La compétence est la réponse adéquate, en termes d'adaptabilité, à un contexte de mutation rapide de la société : « Une société en mouvement, où le changement se diffuse partout par de multiples canaux, doit veiller à ce que ses membres soient éduqués à l'initiative personnelle et à l'adaptabilité [adaptability]. »¹⁵⁸ De même, Dewey lie clairement la pédagogie des compétences à la notion d'apprendre à apprendre, qu'il élève au niveau de l'idéal humaniste : « Une possibilité de progrès continu est ouverte par le fait qu'en apprenant un acte, on développe des méthodes bonnes à utiliser dans d'autres situations. Plus important encore est le fait que

¹⁵⁷ La Recommandation développe ainsi cette compétence clé : « Apprendre à apprendre est l'aptitude à entreprendre et poursuivre un apprentissage, à organiser soi-même son apprentissage, y compris par une gestion efficace du temps et de l'information, à la fois de manière individuelle et en groupe. Cette compétence implique de connaître ses propres méthodes d'apprentissage et ses besoins, les offres disponibles, et d'être capable de surmonter des obstacles afin d'accomplir son apprentissage avec succès. Cette compétence suppose d'acquérir, de traiter et d'assimiler de nouvelles connaissances et aptitudes, et de chercher et utiliser des conseils. Apprendre à apprendre amène les apprenants à s'appuyer sur les expériences d'apprentissage et de vie antérieures pour utiliser et appliquer les nouvelles connaissances et aptitudes dans divers contextes: à la maison, au travail, dans le cadre de l'éducation et de la formation. »

¹⁵⁸ John Dewey, *Democracy and Education, An Introduction to the Philosophy of Education*, The Macmillan Company, New-York, 1916, p.102. Le texte est traduit par nos soins.

l'être humain acquiert une habitude d'apprendre. Il apprend à apprendre [He learns to learn]. »¹⁵⁹

Cette compétence – apprendre à apprendre – est une nouvelle version, plus moderne et plus dynamique, du libre arbitre comme pure faculté [Vermogen], comme « *liberté du vide* » : c'est une compétence qui n'existe en effet qu'à condition de ne jamais entrer dans la réalité d'un apprentissage déterminé, de ne jamais se laisser déterminer et luster par une telle réalité. De fait, si « *pour toute activité d'apprentissage, il est fondamental d'apprendre à apprendre* », on ne peut manquer de se demander *quand* pourra seulement commencer un apprentissage quelconque ; en effet, à chaque fois qu'il s'agira d'apprendre, à commencer par apprendre... à apprendre, il faudra d'abord avoir appris à apprendre, selon une régression indéfinie qui empêcherait définitivement d'apprendre quoi que ce soit.

§30 – Apprendre à apprendre

Apprendre à apprendre, c'est opposer un préalable de principe au moment d'entrer dans le vif de la connaissance et rester ainsi indéfiniment au seuil de la connaissance pour en préserver la *faculté*. Dans cette obsession de la *méthode* abstraite conditionnant au préalable toute entrée en matière¹⁶⁰, Hegel voit le procédé typique d'une pensée d'entendement à laquelle la vérité fait peur. C'est elle qu'il dénonce dans l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, en lui concédant d'abord l'apparence du bon sens : « *Il est naturel de supposer qu'avant d'affronter en philosophie¹⁶¹ la chose même, c'est-à-dire la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité, on doit préalablement s'entendre sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu¹⁶² ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit* »¹⁶³.

Naturellement, les conditions préalables, ainsi que les « outils » et la « méthodologie » qui vont avec, restent parfaitement extérieurs à « *la chose même* », et intercalent toujours plus de distance entre le sujet connaissant et l'objet à connaître à mesure qu'ils se développent. Aucune compétence générale, aucun

¹⁵⁹ John Dewey, *Ibid.*, p.56. Le traducteur français de Dewey souligne ce que le programme PISA doit à la pédagogie du philosophe américain (Denis Meuret, Introduction à *Démocratie et éducation*, Armand Collin, Paris, 2011, p.10).

¹⁶⁰ L'obsession *méthodologique* est caractéristique des discours pédagogiques depuis les années 1970-80 et à l'origine de l'invention de la « didactique » disciplinaire qui se construit en méta-discipline hyper technique. Dans le discours de la didactique, le vocabulaire techniciste est un passage obligé – *méthode, instrument, outil, processus, procédure, évaluation, étape, axe, transformation, champ, objectif, situation, régulation, dispositif, planification, performance, normatif, prospectif*, etc. Le même vocabulaire (ou les mêmes signes de reconnaissance) a cours dans les sciences managériales.

¹⁶¹ Gardons-nous de comprendre ici « *philosophie* » au sens étroitement spécialisé que revêt ce terme aujourd'hui ; par *philosophie*, il faut entendre ici la connaissance vraie en général ; ajoutons qu'en conséquence, en toute connaissance vraie, si modeste soit-elle, la philosophie est présente.

¹⁶² Pareillement, gardons-nous de prendre « *l'absolu* » pour un être idéal infiniment éloigné : toute vérité, si modeste soit-elle, est expression de l'absolu ; c'est tout le sens du propos de Hegel, qui porte sur toute forme de connaissance, sur LA connaissance, pourvu qu'elle exprime quelque chose de son objet.

¹⁶³ *Phénoménologie de l'esprit*, Introduction, traduction Jean Hyppolite, *op.cit.*, tome 1, p.65.

« esprit d'initiative », aucune adaptabilité ni faculté d'apprendre ne peuvent, en tant que tels, permettre de travailler le bois, ou les mathématiques. Au menuisier, il faut des compétences de menuisier, au mathématicien des compétences de mathématicien, et, comme les compétences du forgeron, c'est en forgeant qu'elles se forgeront. C'est en menuisant que le menuisier apprendra à apprendre la menuiserie.

Celui qui oppose à la connaissance de l'objet la question de ses préalables découvre vite, ce que peut-être il espérait, à savoir que connaître est impossible ou illusoire, puisque la connaissance reste extérieure à son objet ; à celle-là, il faudra toujours et encore apprendre à apprendre sans jamais rien savoir. Cette attitude, Hegel la nomme « crainte de la vérité »¹⁶⁴. Mais il se pourrait bien qu'elle exprime quelque chose de pire : un scepticisme tout à fait radical, une indifférence cynique à la vérité. On a en effet vu comment, de la pensée managériale appliquée à l'école, transpirait une profonde indifférence à l'objet de la connaissance et à la vérité, au profit d'une survalorisation des compétences supposées acquises à l'occasion par le sujet qui apprend.

Nulle part autant qu'en philosophie Hegel n'a rencontré et combattu cette idée qu'il fallait apprendre à apprendre, en l'occurrence non pas *apprendre la philosophie* mais *apprendre à philosopher*, c'est-à-dire, à l'occasion de la philosophie, acquérir certaines compétences réflexives, certaines aptitudes à l'interrogation et à l'examen, qui constituerait la faculté vide de penser par soi-même : « Suivant la maladie moderne, particulièrement la pédagogie, on ne doit pas tant être instruit dans le contenu de la philosophie que l'on ne doit apprendre à philosopher sans contenu ; ce qui signifie à peu près ceci : on doit voyager et toujours voyager, sans apprendre à connaître les villes, les fleuves, les hommes, etc. »¹⁶⁵

C'est souvent ainsi qu'on vante la lecture de Platon : le contenu de sa doctrine ne nous intéresserait plus, mais sa méthode, elle, resterait toujours actuelle, parce que la philosophie serait essentiellement une méthode qui transcende tous les contenus, la forme suprême de l'apprendre à apprendre. On lit ainsi,

¹⁶⁴ Ibid., p.67.

¹⁶⁵ Hegel, *Textes pédagogiques*, op.cit., *Rapport sur l'exposition des sciences philosophiques préparatoires dans les gymnases*, adressé au conseiller scolaire principal du royaume de Bavière Emmanuel Niethammer (23 octobre 1812), p.141. Cf. aussi le §5 de la *Logique de l'Encyclopédie* : « On accorde que pour fabriquer un soulier, il faut l'avoir appris et s'y être exercé, bien que chacun possède en son pied la mesure de référence pour cela, et possède des mains et, en elles, l'aptitude naturelle à la tâche exigée. C'est seulement pour l'acte de philosopher lui-même qu'une telle étude, un tel apprentissage et un tel effort ne seraient pas exigés. » – *Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La science de la logique*, texte de 1827-1830, traduction Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1979, p.168.

« Apprendre à philosopher » se dit aussi « penser par soi-même » ; aux deux poncifs, Hegel réserve le même sort, à partir de la même analyse : « C'est devenu un préjugé, non seulement de l'étude philosophique, mais aussi de la pédagogie (...) que le penser-par-soi-même devrait être développé et exercé selon un sens tel que, premièrement, le matériau n'importerait pas, et que, deuxièmement, l'apprentissage serait opposé au penser-par-soi-même, alors que, en réalité, la pensée ne peut s'exercer que sur (...) une pensée, et que, ensuite, une pensée ne peut être apprise autrement qu'en étant elle-même pensée. » Hegel, *Textes pédagogiques*, op. cit., *Note sur l'exposition de la philosophie dans les universités*, adressée au conseiller du Gouvernement royal de Prusse Frédéric von Raumer, 2 août 1816, p. 151.

chez Olivier Reboul, dans un ouvrage intitulé *Qu'est-ce qu'apprendre ?*: « Pour en revenir à Platon, ce qui nous intéresse en lui n'est pas ce qu'il savait, mais la forme de ses savoirs, qui continue à nous servir de modèle : sa méthode de pensée, son style, sa poésie. En lisant Platon, je n'apprends peut-être rien, mais j'apprends. »¹⁶⁶ À quoi Hegel répondrait que la « méthode » platonicienne n'était en rien une rhétorique ni une pédagogie extérieure à son objet – que Platon était Platon justement en tant qu'il n'était pas... un sophiste, qu'il était Platon en tant qu'il cherchait la vérité de son objet et que c'était cet objet même, l'Être, qui imposait sa propre dialectique. Ce qui est sûr, c'est qu'en laissant de côté ce qui pourtant seul motive l'entreprise platonicienne – le déploiement d'un certain savoir de l'Être – pour ne retenir que la forme de son discours, on en arrive à n'avoir plus rien à apprendre de Platon.

¹⁶⁶ Olivier Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, PUF, Paris, 1988 (Première édition 1980), p.106.

CHAPITRE III – L'HABITUDE AU FONDEMENT DE LA COUTUME

A – FORMATION DE L'HABITUDE

§31 – La méthode est cheminement

Dans l'Introduction de la *Phénoménologie*, à cette idée d'un savoir préalable au savoir et d'un apprentissage préalable à l'apprentissage, Hegel oppose l'idée d'un savoir qui affronte « *la chose même* » et qui, pour cette raison, se construit dans la durée – en cheminant. « *Sur ce chemin* », ajoute Hegel, la conscience « *perd sa vérité* ». Le chemin, précise-t-il, – mais encore faut-il s'être mis en route – « *peut donc être envisagé comme le chemin du doute ou proprement comme le chemin du désespoir* ». Ce chemin est l'odyssée de la conscience ; mais nous pouvons le comprendre de manière générale comme le chemin qu'accomplit toute conscience qui se porte au savoir. Ce mouvement est engagé quel que soit le savoir ; il peut être pratique aussi bien que théorique, il peut n'avoir que des ambitions très modestes : tout le savoir est déjà dans le moindre savoir, pourvu toutefois qu'il s'agisse d'un authentique savoir.

Cela signifie que savoir et savoir-faire, c'est toujours parcourir, à longueur de temps, un chemin lors duquel le sujet – corps et âme – se voit contraint de se dépouiller de lui-même (de « *sa vérité* », dit Hegel) pour se conformer à la loi de son objet, cet objet qui lui résiste d'abord et fait effectivement son « *désespoir* » – pour finalement se retrouver lui-même. Là est la vraie méthode : *cheminement* comme l'indique l'étymologie [du grec *hodos*] en même temps que la vraie école, l'école de la vérité. Cette vérité exige, non pas des *outils* et des *procédures* qui en assureraient la saisie comme le robot domestique assure la cuisson du risotto : sans risque, sans sortir de soi. La vérité exige d'abord au contraire l'affrontement, l'acceptation de l'étrangeté et la soumission.

On ne saurait mieux exprimer cela qu'en reprenant les propos de Matthew Crawford : « *Dans toute discipline un peu ardue, qu'il s'agisse du jardinage, de l'ingénierie structurale ou de l'apprentissage du russe, l'individu doit se plier aux exigences d'objets qui ont leur propre façon d'être non négociable. Ce caractère « intraitable » n'est guère compatible avec l'ontologie du consumérisme, qui semble reposer sur une tout autre conception de la réalité.* »¹⁶⁷ L'ontologie du consumérisme est aussi bien l'ontologie du libre arbitre ; elle a pour caractéristique de laisser le sujet et l'objet dans leur indépendance réciproque : le *sujet* d'un côté, intact et souverain en apparence, l'*objet* de l'autre, indifférent et apparemment subordonné ; d'un côté un *sujet* qui n'apprend rien de l'objet – qui d'ailleurs n'apprend rien du tout – et de l'autre un *objet* qui impose en réalité d'autant plus sa loi au sujet que celui-ci en ignore tout. L'enfant capricieux qui saute d'un objet de désir à un autre, l'élève ennuyé à qui il faut des « *activités* » sans cesse diversifiées et renouvelées ainsi que

¹⁶⁷ Matthew, B. Crawford, *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, op. cit., p.79.

des « initiations » sans lendemain, le travailleur dépossédé dont le poste de travail peut changer d'un jour sur l'autre : ceux-là n'ont aucune chance d'apprendre et ils sont exclus du processus de la formation.

Ce qui leur manque, pour reprendre la terminologie hégélienne, c'est le moment négatif, moment de l'aliénation : ce moment où celui qui apprend est contraint de sortir de lui-même pour se plier à la loi de l'objet qu'il étudie ou qu'il travaille, où il est contraint, pour ainsi dire, de « s'objectiver ». Ce moment de réification est aussi un moment de réalisation, *réaliser* – se plier à la loi de la chose (*res*) – c'est aussi bien se réaliser, à la fois devenir autre soi-même, plus et mieux formé, et faire devenir autre l'objet, cet objet (intellectuel ou matériel) enfin approprié à la volonté et à la liberté de celui qui se l'est approprié, une liberté effective cette fois, liberté qui se *réalise* et qui ne consiste pas dans un libre choix.

§32 – Appropriation, formation

Aliénation, déplacement, devenir, ... en tout cas chemin. Pas de liberté ni de savoir sans cheminement. Au cours de ce cheminement, le sujet comme l'objet se modifient, se perdent pour devenir autres, et devenus autres n'en sont que plus eux-mêmes. Ainsi, *l'objet* devient mien ; d'abord théoriquement, par la pensée qui le maîtrise ; ensuite pratiquement, par la pensée et le travail qui lui donnent forme. D'un autre côté, le *sujet*, corps et âme, qui, en se soumettant à la loi de l'objet, se libère en quelque façon de lui-même, de cette immédiate qui n'est pas sa vérité, qui n'est pas ce qu'il doit être ; le sujet se libère ainsi de lui-même pour devenir plus authentiquement lui-même. Il s'agit donc d'un double processus d'*appropriation* : appropriation du *sujet* par lui-même, advenue du sujet à lui-même, à sa vérité, et appropriation de *l'objet* par le sujet qui s'assure de la maîtrise de l'objet dont il révèle et développe la vérité.

Ce mouvement d'appropriation constitue l'ensemble du récit hégélien de la *Phénoménologie*, comme le rappelle Jean-François Marquet : « Cette identité de l'être [Sein] et du Sien [Seine], la conscience ne la maîtrise pas absolument dès le point de départ ». Elle va la rechercher et la produire dans « les deux formes de la raison, à savoir la raison théorique et la raison pratique ; (...) la science part de l'être, des choses telles qu'elles sont là immédiatement et montre que ces choses ont en elles une raison, c'est-à-dire qu'elles sont apparentées à moi, qu'elles sont miennes ; alors que la morale part au contraire du Moi, de mon désir, de mon exigence de justice, etc., et doit réaliser cette exigence et faire que ce qui est mien devienne quelque chose qui soit de l'ordre de l'être. »¹⁶⁸

¹⁶⁸ Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2004, p.139. J.-F. Marquet parle de la « *raison pratique* », qu'il spécifie ensuite en « *morale* ». Cette réduction n'en est pas une : à bien les considérer, la technique et le travail, à les appréhender concrètement, sans les séparer de la totalité qui leur donne sens – à savoir précisément la raison pratique – sont bien de la morale.

Le « chemin de l'esprit »¹⁶⁹, explique en effet Hegel, est théorique d'abord : c'est-à-dire que l'esprit déploie une activité qui lui est propre (une pratique théorique) ; c'est une activité de connaissance qui vise à faire sien l'objet de savoir en déterminant sa rationalité : « En pensant un objet, j'en fais une pensée, je supprime ce qu'il y a de sensible en lui, je le transforme en quelque chose qui est essentiellement mien »¹⁷⁰. Mais l'esprit est également esprit pratique, activité de faire sien l'objet sensible en le transformant selon le projet du libre vouloir : ainsi, ce que j'ai pensé et voulu de l'objet, ces déterminations de mon esprit, « si je les introduis dans ce qu'on appelle le monde extérieur, elles n'en restent pas moins les miennes. Elles sont ce que j'ai fait, ce que j'ai accompli, elles portent la marque de mon esprit. »¹⁷¹ Autre façon de le dire : philosophie et menuiserie, activité théorique et activité technique, témoignent à leur façon d'un même esprit, du même Esprit¹⁷², animé par le même mouvement.

Or, « ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit, est proprement ce qu'on nomme expérience [Erfahrung]. »¹⁷³ L'expérience est le devenir/advenir de la vérité, vérité de l'objet aussi bien que du sujet. Dans le contexte de cette citation, l'objet dont il est question est l'objet de pensée que la science amène à sa vérité ; mais on peut aussi penser à l'objet matériel que le travail humain va lui aussi mener à sa vérité. Ainsi, comme le soulignait déjà Aristote, le pain est plus vrai que le blé, ou, mieux, le pain est la vérité du blé¹⁷⁴. De la même façon, mais cette fois du côté du sujet,

Réciproquement, la morale, à la considérer concrètement, est aussi de la technique, du travail et de la politique.

¹⁶⁹ L'expression vient du §443 de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques – III – Philosophie de l'esprit*, op. cit., p.238.

¹⁷⁰ *Principes de la philosophie du droit*, §4 (Addition), op. cit., p.72

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Dans son commentaire de *L'Encyclopédie*, Bernard Quelquejeu exprime ainsi l'idée : « Hegel cherche à penser ceci : l'intelligence est activité, et le vouloir est raison. L'esprit, c'est la pensée voulante, ou le vouloir intelligent, et tel est l'homme. Aristote affirmait que le bouletikon est toujours dans le noetikon : mais ce qui n'apparaissait point dans la philosophie d'Aristote, c'est que la converse est vraie elle aussi, et qu'il faut penser vouloir et intelligence comme réciproquement immanents l'un à l'autre. » – B. Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, p.158.

Cette primauté de l'action, cette immanence réciproque du vouloir et de l'intelligence, Hegel en fait le thème de son éclaircissement oral du §4 de l'Introduction de la *Philosophie du droit* : « la volonté contient en soi l'élément théorique, autrement dit, la volonté se détermine. (...) Inversement, il n'est pas non plus possible d'avoir une attitude théorique ou de penser, si l'on n'a pas de volonté ; car, quand nous pensons, nous sommes également actifs. » – *Principes de la philosophie du droit*, §4 (Addition), p.72.

¹⁷³ Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., tome 1, p.75. Hegel ajoute un peu plus loin, concluant son introduction et ouvrant sur la *Phénoménologie* (p.77) : « C'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà science, et, selon son contenu, est la science de l'expérience de la conscience [Erfahrung des Bewusstseins] ». Le verbe allemand *erfahren*, sur lequel est formé le substantif *Erfahrung*, a d'abord le sens de « prendre connaissance » mais aussi celui de « subir, éprouver, vivre [quelque chose] », ce qui le rapproche alors de *erleben* et *Erlebnis* (de *Leben*, « vie » et « vécu »). Ajoutons que *erfahren* est formé sur *fahren* « se déplacer », ce qui fait évidemment écho au « chemin » dont parle Hegel.

¹⁷⁴ Cette supériorité ontologique de l'art sur la nature sous-tend toute la conception aristotélicienne de la *mimésis* et de la *poiésis* ; c'est notamment la raison pour laquelle la poésie est plus vraie et plus philosophique que l'histoire (cf. *Poétique*, ch.9, 1451b). Hegel partage complètement cette façon de voir.

l'expérience et le travail qu'il effectue sur lui-même dans son affrontement avec l'objet le mènent à sa vérité, et c'est ainsi qu'il se forme. De quelque façon qu'on le prenne, le vrai est sujet¹⁷⁵ : il est le libre et nécessaire déploiement de soi-même ; auto-production du vrai signifie donc aussi bien formation (*Bildung*) du sujet par lui-même dans l'expérience de l'apprendre.

§33 – Obéissance

Au sens le plus profond, cette expérience est l'expérience d'une émancipation. Hegel y revient souvent. Il tient tellement à cette idée, dont il pèse toutes les conséquences pédagogiques et morales, que, Directeur du Gymnase de Nuremberg, il n'hésite pas à la reprendre dans le *Discours de remise des prix* qu'il prononce le 2 septembre 1811 : « La formation scientifique a, d'une façon générale, cet effet sur l'esprit, à savoir de le séparer de lui-même, de le soulever hors de son existence naturelle immédiate, de la sphère sans liberté du sentiment et de l'impulsion, et de l'installer dans la pensée (...) et, par cette libération, devient la puissance disposant des représentations et sensations immédiates ; laquelle libération constitue l'assise fondamentale formelle de la manière d'agir morale en général. »¹⁷⁶

L'émancipation de l'esprit, qu'on l'envisage dans sa réalité intellectuelle ou corporelle, est inséparable d'un mouvement de séparation, qui est aussi bien un moment d'aliénation : dans le processus de formation, je me sépare de moi-même pour me mettre sous la loi d'un autre (*alienus*, dit le latin) que moi. Cette loi apparaît comme un donné – ou un « posé » – objectif, en ce sens qu'elle se présente comme quelque chose qui est déjà là avant moi, indépendamment de moi et qui d'abord s'oppose à moi (qui m'« objecte »), c'est-à-dire à l'imédiateté de mes impulsions, ce que je suis initialement. Il peut s'agir de la loi d'autrui, la volonté d'un autre, ou de la loi de la chose à laquelle j'ai affaire, peu importe ici.

Il va falloir « faire avec », c'est-à-dire accepter, et se soumettre à quelque chose qu'il faut d'abord vivre comme une implacable nécessité : « Il ne peut rien y avoir de plus essentiel que (...) de veiller à un ordre inflexible, de telle sorte que, remettre à la date fixée le devoir donné, devienne nécessairement quelque chose d'aussi immanquable que le lever renouvelé du soleil. »¹⁷⁷ Le moindre sentiment que les choses puissent être autrement, qu'il soit possible de discuter et de négocier ruinerait la condition initiale de la formation, à savoir l'abdication pleine et entière de la primo-subjectivité. S'il est possible de discuter et négocier – comme sur le marché –, alors c'est que le « moi » est toujours souverain, et, en l'occurrence, le « moi » le plus pauvre, le moins authentique,

¹⁷⁵ « Selon ma façon de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet » - Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, op. cit., tome 1, p.17.

¹⁷⁶ Hegel, *Textes pédagogiques*, op. cit., p.107.

¹⁷⁷ Hegel, *Textes pédagogiques*, op. cit., *Discours de remise des prix* du 14 septembre 1810 – Gymnase de Nuremberg, p.94. Même idée chez Rousseau.

le moins réellement « moi » qu'il soit possible d'imaginer, le moi du libre choix consommateur. A l'opposé, comme le note Matthew Crawford, « *L'identification entre créativité et liberté est typique du nouveau capitalisme ; dans cette culture, l'impératif de flexibilité exclut qu'on s'attarde sur une tâche spécifique suffisamment longtemps pour y acquérir une réelle compétence. Or, ce type de compétence est la condition non seulement de la créativité authentique, mais de l'indépendance dont jouit l'homme de métier.* »¹⁷⁸ Est-il utile de préciser que la compétence à laquelle M. Crawford se réfère n'a rien à voir avec la « compétence » managériale, elle en est même l'opposé ?

Hegel a dû dès son époque lutter contre le fantasme (romantique) de la créativité, celle de l'artiste inspiré aussi bien que celle de l'enfant (qui serait évidemment lui-même un artiste) ; à quoi il fait observer : « *Les élèves de Pythagore devaient se taire durant leurs quatre premières années d'apprentissage, c'est-à-dire n'avoir ou n'exprimer aucune intuition et pensée propre ; car, ce qui est le but principal de l'éducation, c'est que ces intuitions, pensées, réflexions propres, que la jeunesse peut avoir et faire, et le mode selon lequel elle peut les tirer d'elle-même, soient extirpés ; comme la volonté, la pensée, elle aussi, doit commencer par l'obéissance.* »¹⁷⁹ Ce qui vaut pour les élèves de Pythagore vaut aussi pour ceux de l'atelier de Verrochio, et notamment le jeune Léonard de Vinci.

§34 – Exercice [Übung]

L'apprentissage comporte un moment de « réception », continue Hegel dans son discours de remise des prix, mais s'il se bornait à cela, « *le résultat n'en serait guère meilleur que si nous écrivions des phrases sur l'eau ; car ce n'est pas la réception, mais l'auto-activité par laquelle on se saisit de quelque chose, et la faculté d'utiliser, à nouveau, une connaissance, qui, seules, en font notre propriété.* »¹⁸⁰ L'auto-activité est le moment de la reprise, où l'apprenti assume lui-même l'exercice et le reprend jusqu'à la perfection de l'exécution. Là où l'étymologie latine [verbe *exercere*] renvoie à l'idée, tirée de la chasse d'abord, semble-t-il, de « ne pas laisser en repos » (la bête comme le chasseur), et prend très tôt une tournure guerrière et militaire, l'allemand [verbe *Üben*] renvoie lui originellement à l'activité répétée du cultivateur, et c'est bien en ce sens, le sens de la *culture*, que Hegel l'envisage.

Après l'obéissance, l'exercice, l'auto-activité, comprise non pas comme laisser-aller mais comme répétition selon le modèle, jusqu'à la maîtrise : le point où l'on est enfin à même de *faire ce que l'on veut*. C'est le moment de dire comme Alain : « *On ne s'exerce jamais qu'à faire ce qu'on veut. (...) L'exercice est donc une grande part de l'art de vouloir.* »¹⁸¹ Ici, il n'est plus question

¹⁷⁸ Matthew, B. Crawford, *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, op. cit., p.63.

¹⁷⁹ Hegel, *Textes pédagogiques*, op. cit., Discours de remise des prix du 14 septembre 1810 – Gymnase de Nuremberg, p.94.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.95.

¹⁸¹ Alain, *Définitions*, NRF, Paris, 1953, p.104.

d'exécuter la volonté d'autrui ; grâce au travail, on sort au contraire de la servitude puisqu'on s'y exerce à vouloir soi-même, on s'y entraîne à vouloir, on s'y efforce à la liberté. Le travail éduque et forme à la liberté, il apprend concrètement que la liberté, dans son effectivité, est tout autre chose que le libre choix du consommateur.

Qu'est-ce qu'être libre, en effet ? C'est « faire ce qu'on veut » : la réponse populaire est parfaitement vraie, à condition d'être prise à la rigueur. « Faire ce qu'on veut » signifie que la liberté réside dans *l'activité* et dans la *réalisation* ; l'activité qui se réalise, le vouloir qui fait et se fait, n'ont rien d'une vaine agitation qui s'épuiserait en « activités » sans cesse variées, car il y est question de parvenir à un résultat objectif. Cette volonté active nécessite un apprentissage, consistant autant en apprendre à vouloir qu'en apprendre à faire. Ainsi, apprendre, au bout du compte, qu'il s'agisse de tourner du bois ou de résoudre une équation, c'est toujours apprendre à être libre – *apprendre à faire ce qu'on veut*¹⁸². Il s'agit donc de s'exercer, mais qu'est-ce à dire ? « *A la réception doit donc nécessairement venir s'ajouter l'effort personnel, non pas comme une production d'inventions, mais comme une application de ce qui a été appris, comme un essai visant, grâce à son utilisation, à venir à bout aussitôt d'autres cas singuliers, d'un autre matériau concret* ». ¹⁸³ L'exercice comporte donc trois aspects : (1) l'effort, (2) l'application, (3) la transférabilité.

Commençons par *l'effort* : nous l'avons vu, dans la situation d'apprentissage, on se trouve opposé à soi-même et il s'agit de lutter contre soi, à la fois contre la pesanteur et contre l'impétuosité du corps et celles de l'esprit, de telle sorte que travailler sur quelque chose est en même temps travailler sur soi.¹⁸⁴

Pour ce qui est de *l'application*, précisons que, dans l'exercice, il s'agit d'abord de *répéter* un motif donné. Mais, comme le souligne Alain, il y a deux façons d'entendre la répétition – ce qui induit deux façons d'entendre *l'habitude*. Il y a une manière de répéter qui est de reproduire mécaniquement et à l'identique la même séquence : dans ce cas, « *on se jette, on se mécanise, si l'on peut ainsi parler, on s'interdit de vouloir ; on reprend son élan, on passe. L'action devient étrangère à mesure qu'on la fait mieux.* »¹⁸⁵ C'est la routine, que l'esprit a désertée pour se porter ailleurs ou bien s'endormir.

Mais il y a aussi la répétition productive, formatrice, celle qui conditionne l'apprentissage. Faut-il d'ailleurs encore l'appeler « répétition » ? S'il ne s'agissait,

¹⁸² Nous reprenons cette expression d'Olivier Reboul (*Qu'est-ce qu'apprendre ?*, op. cit., p.58), qui lui-même la reprend d'Alain : « *Dans tout apprentissage, le difficile est de ne faire que ce qu'on veut* », *Les Idées et les âges*, NRF, Paris, 1927, p.19. Alain, pour sa part, se réfère explicitement à Hegel (Alain, *Manuscrits inédits*, 1925, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, PUF, 1969, tome 1, p.143).

¹⁸³ Hegel, *Textes pédagogiques*, Discours du 11 septembre 1810, op. cit., p.95.

¹⁸⁴ « *Le scandale de tout apprentissage réel, c'est-à-dire difficile, est que cet homme qui devrait être un se trouve être deux, opposé à lui-même, douloureusement divisé ; si son esprit comprend ce qu'il faut faire, son organisme ne le comprend pas pour autant* », Olivier Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, op. cit., p.62.

¹⁸⁵ Alain, *Manuscrits inédits*, 1925, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, PUF, 1969, tome 1, p.143.

d'un essai à l'autre, que de répéter à l'identique, alors précisément on n'apprendrait rien et l'on serait bien incapable de toute transposition à une situation similaire mais différente – et c'est bien ce qui se passe dans la routine, qui n'est pas une habitude sur laquelle on peut compter mais plutôt une habitude dont il faut se défaire – un handicap et pas une aide. Ainsi, précise Paul Guillaume dans *La formation des habitudes*, « Si on répétait toujours le même acte, il n'y aurait pas de changement ; on n'apprendrait jamais rien. C'est parce qu'on ne se borne pas à reproduire qu'on apprend, qu'on progresse, qu'on s'adapte. Les gestes efficaces de la fin de l'apprentissage, avec leur économie d'effort et de mouvements inutiles, ne répètent pas les tâtonnements gauches et maladroits du début. La lecture courante n'est pas la répétition de l'épellation. »¹⁸⁶

En réalité, comme le précise encore Paul Guillaume, la répétition, en son sens exact, n'apparaît que dans « la phase d'état », c'est-à-dire lorsque l'habitude est acquise et non lorsqu'elle est encore en « phase de formation »¹⁸⁷. L'exercice n'est donc pas simple répétition mais répétition sans cesse corrigée, ou, plus exactement, l'exercice est répétition de l'essai, mais une répétition qui intègre et fixe progressivement les progrès en éliminant les erreurs. La formation d'une habitude dans le cadre d'un apprentissage est donc une *Aufhebung*, un processus de « dépassement ».

§35 – Maîtrise

Dans la routine, l'habitude et la répétition mécanisent l'acte qui devient l'effet nécessaire d'un enchaînement infaillible ; c'en est à ce point qu'on en arrive à répéter certains gestes malgré soi, et même encore en rêve. L'acte routinier est indépendant de la volonté voire involontaire. On en fera certes difficilement l'expression adéquate de la liberté. Mais, Alain nous le rappelait, il n'existe pas qu'une seule forme de répétition et d'habitude ; ainsi, « Au contraire dans l'autre genre de travail [de répétition], on ne cesse point de commander de mieux en mieux, de pouvoir s'arrêter de mieux en mieux et se reprendre de mieux en mieux. Par ce genre de travail qui brise en quelque sorte la mémoire, on se trouve bientôt en présence, à chaque instant, de plusieurs actions possibles, sans aucune nécessité qui nous pousse ici ou là. D'où résulte une sécurité et une sérénité. »¹⁸⁸

Cette sécurité et cette sérénité, qui fondent l'indépendance et la fierté du professionnel, expriment la *maîtrise* : aucun de mes gestes ne m'échappe, et pourtant aucun d'entre eux n'est mécaniquement déterminé de telle sorte que si je rompais l'enchaînement, je ne m'y retrouverais plus et je ne saurais plus comment faire. Au contraire, ici je peux m'arrêter à tout moment, je peux abstraire le geste de l'enchaînement – et c'est d'ailleurs ainsi qu'il faut méthodiquement

¹⁸⁶ Paul Guillaume, *La formation des habitudes*, PUF, Paris, 4^e édition 1973 (première édition 1936), p.29.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.30.

¹⁸⁸ Alain, *Manuscrits inédits*, 1925, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, tome 1, op. cit., p.143.

(analytiquement) procéder au tout départ. A chaque instant, je possède donc mon geste et je ne suis pas possédé par lui ; le geste, l'action, ne s'imposent pas mais sont le produit de la volonté et d'un libre choix effectif parce que, comme l'écrit Alain, on se trouve « en présence, à chaque instant, de plusieurs actions possibles ». Là seulement il est possible de parler de libre arbitre.

Mais lorsque l'on dit « posséder » son geste ou « maîtriser » son action, on risque, de façon erronée, de se représenter un maître et un serviteur, un propriétaire et une propriété, en tout cas de se représenter un rapport extérieur entre la volonté qui commanderait et le corps qui exécuterait. En réalité, ce que montre le geste du professionnel, celui de l'artiste ou celui du gymnaste, c'est assurément que cette extériorité n'existe pas. Dire que le gymnaste « fait ce qu'il veut », c'est aussi bien dire qu'il veut ce qu'il fait, que sa volonté et son action coïncident parfaitement, que sa volonté s'est « coulée » dans l'action à ce point qu'on ne peut plus l'en séparer et que l'enchaînement des gestes, nécessaire et libre, puisqu'à chaque instant modifiable, donne toute l'impression d'être « naturel ». Le corps même alors est intelligence et volonté.

C'est chez l'apprenti seulement – et cela peut durer longtemps – que la volonté et l'exécution restent séparées et extérieures, mais, précisément, l'apprenti est celui qui n'est pas encore à même de faire ce qu'il veut. C'est ce qui permet de soutenir *a contrario* que l'habitude est l'effectivité et la réalisation de la liberté sous la forme de son *incorporation*. On vérifie en l'occurrence que le libre choix n'est pas le tout de la liberté ni son expression la plus vraie, mais qu'il est néanmoins assurément un *moment* de la liberté. Le libre arbitre cesse en effet d'être une illusion quand on le pense – et lorsque lui-même se représente – comme moment de la volonté, une volonté qui commence par le savoir et le savoir-faire, ou, mieux encore, par le savoir incorporé¹⁸⁹ – c'est-à-dire l'habitude, au sens où nous l'analysons ici – et moment d'une volonté qui réalise et se réalise.

En ce sens, l'habitude – sauf sous sa forme mécanique – ne dispense ni de vouloir ni de penser, et Alain a raison de le préciser : « Ce qu'on nomme l'habitude n'est point une permission de penser à autre chose ; c'est plutôt un passage libre de vouloir à exécuter. Aussi un pianiste qui s'exerce s'exerce exactement à exécuter ce qu'il veut, en commençant par des mouvements simples. S'il cesse de vouloir, il travaille en vain. Le gymnaste, de même, ne fait qu'acquiescer et assurer son propre empire sur ses mouvements ; c'est un homme qui se tient tout entier à ses ordres ; mais si l'on ajoute que cela le dispense de faire attention et de vouloir, on se moque. »¹⁹⁰

¹⁸⁹ « C'est dire avec Hegel que par l'habitude notre corps devient fluide, c'est-à-dire propre à traduire exactement la situation perçue ». Alain, *Manuscrits inédits*, 1925, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, tome 1, op. cit., p.143. Alain fait ici référence au §410 de *L'Encyclopédie*, consacré à l'habitude : « Alors, dans le savoir-faire [Geschicklichkeit], la corporéité est rendue perméable et constituée en instrument d'une manière telle que, comme la représentation (par exemple une suite de notes) est en moi, le corps l'a aussi sans résistance, et de façon fluide, extériorisée correctement », (Hegel, *Encyclopédie*, op. cit. Remarque §410, p.217).

¹⁹⁰ Alain, *Libres propos*, 1929, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, tome 1, op. cit., p.144.

§36 – Le tir à l'arc ou la volonté effective

A cette affirmation, on pourrait opposer le cas souvent évoqué du tir à l'arc ; l'archer, explique Olivier Reboul, « arrive à la perfection quand il n'a plus conscience de tirer » et « le non-vouloir devient ici la condition de la réussite. »¹⁹¹ Cette idée est au cœur de l'interprétation du tir à l'arc et de « l'esprit zen » que développe l'idéologue nazi Eugen Herrigel, qui a su se faire passer après-guerre pour un spécialiste de la matière. Ainsi, écrit-il, dans *Le Zen dans l'art du tir à l'arc*, que « l'archer cesse d'être conscient de lui-même en tant que personne appliquée à atteindre le cœur de la cible qui lui fait face. Cet état d'inconscience est obtenu uniquement quand, complètement vide et débarrassé du soi, il devient un avec l'amélioration de sa technique, bien qu'il y ait là-dedans quelque chose d'un ordre tout à fait différent qui ne peut être atteint par aucune étude progressive de l'art... »¹⁹²

La question n'est pas sans importance parce qu'elle détermine la conception que l'on se fait de la volonté. En l'occurrence, avec ce qui vient d'être dit du tir à l'arc et à partir d'une interprétation *orientaliste* de cette pratique, la réussite au tir serait liée à l'abolition de la conscience et de la volonté ; « faire le vide en soi », entend-on souvent dire. C'est aussi ce qui était explicitement requis du fanatique nazi, auquel l'ouvrage de Herrigel était destiné à l'origine à apporter une caution de sagesse orientale. Alain et Hegel soutiennent au contraire que la réussite est une réussite de la volonté, et de la culture. Encore faut-il ne pas réduire la volonté à un simple phénomène de « conscience » subjective, phénomène psychologique. De fait, qui dit conscience, dit hésitation, et le tireur n'hésite surtout pas. Or, précisément, toute la compréhension de la conception hégélienne de la volonté (et donc de la coutume) dépend de la

¹⁹¹ Olivier Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, op.cit., p.74. O. Reboul cite en l'occurrence un auteur allemand du nom de Otto Bollnow (*Vom Geist des Übens*, [L'esprit de l'exercice], 1978). Avant d'enseigner, à la fin de sa carrière, à Tübingen (1950-1970), O. Bollnow avait participé à la *Nationalsozialistische Gesellschaft für deutsche Kultur* [Ligue nationale-socialiste pour la culture allemande] du Dr. Rosenberg. Sa source d'inspiration est un autre idéologue nazi, Eugen Herrigel, dont il est question ci-dessous.

¹⁹² Eugen Herrigel (1884-1955), membre de la Ligue nationale-socialiste pour la culture allemande, est l'idéologue nazi du zen japonais. Il écrit en 1936 *Die ritterliche Kunst des Bogenschießens* (L'art chevaleresque du tir à l'arc). L'ouvrage est remanié en 1948 sous le titre, moins nazi, de *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (Le Zen dans l'art du tir à l'arc). L'ouvrage va influencer la mystique « zen » – paix et harmonie... – popularisée depuis en Europe. C'est toujours une référence souvent citée (dans l'ignorance de son origine, certes) dans les milieux « zen » européens.

A l'été 1944, Herrigel tient une conférence – *Das Ethos des Samurai* – dans laquelle il affirme ceci : « Le samouraï a disparu, mais son ethos est toujours vivant. La voie du chevalier est devenue la voie de tout le peuple japonais et se manifeste, comme il va de soi, le plus clairement dans son armée. ». Il ajoute : « Car où, dans le monde entier, peut-on encore trouver l'absolu du courage, du sacrifice et de la fidélité qui caractérisent le samouraï d'hier et le soldat d'aujourd'hui (...) ? Les cinq dernières années de guerre ne l'ont-elles pas prouvé de manière bouleversante ? Si grandes que soient les différences individuelles, nous comprenons notre vaillant allié de l'Extrême-Orient dans tout ce qu'il a d'essentiel, comme c'est pour nous comme pour lui la conviction la plus sacrée que, selon un mot profond de Hölderlin, personne n'est encore tombé de trop pour la patrie ».

Toutes ces précisions proviennent de la notice Wikipedia, extrêmement détaillée et référencée, consacrée à l'ouvrage de Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*. Le livre est publié en français dans sa version de... 1948, parmi d'autres ouvrages « zen » du même auteur.

distinction de la volonté et de la conscience abstraite¹⁹³, et de penser un rapport dialectique de la relation nécessaire des deux : pas de volonté sans conscience ni de conscience sans volonté, pense Hegel.

On retrouve cette idée dans l'analyse que fait Pierre Bourdieu du « sens pratique ». Il estime en effet qu'« il faudrait recueillir méthodiquement les notations et les observations qui, dispersées çà et là, notamment dans la didactique de ces pratiques corporelles, les sports évidemment, et tout spécialement les arts martiaux (...), apporteraient des contributions précieuses à une science de cette forme de connaissance. »¹⁹⁴ Bourdieu insiste sur le fait que, dans ce qu'il appelle la « connaissance par corps », « l'intentionnalité pratique » est « non théorique » et qu'elle ne consiste pas dans la volonté de se plier à une règle entendue comme impératif extérieur. L'intentionnalité pratique propre au sens pratique est tout à la fois intelligence et volonté, elle « fait que l'on tombe juste sans avoir à calculer, faisant exactement ce qu'il faut, comme il faut et à propos, sans gestes inutiles »¹⁹⁵. Comme dit encore Bourdieu, « le sens pratique est ce qui permet d'agir comme il faut (ôs dei, disait Aristote) sans poser ni exécuter un "il faut" (kantien), une règle de conduite »¹⁹⁶.

On peut vouloir, et vouloir fermement, intensément – viser la cible – et ne pas être pour autant dans ce qu'on pourrait appeler une « conscience de volution », un moment où l'on ait besoin de la pleine conscience de vouloir, de savoir ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas, ... Ce type de volonté tournée vers elle-même est celui qui préside au choix, qui se manifeste par-dessus tout au moment de procéder à un choix crucial. Mais, encore une fois, on ne saurait réduire la volonté au seul modèle du choix et de la délibération (et donc de l'hésitation) qui le précède, et au modèle cartésien du libre arbitre. Dans l'hypothèse du libre arbitre, la volonté ne saurait vouloir qu'à condition d'être actuelle, ce qu'elle ne pourrait être dans la durée mais seulement dans l'instant, sous la forme de la pleine conscience actuelle d'un choix¹⁹⁷. L'idée de Hegel est au contraire que la volonté n'est pas seulement la conscience d'un instant, s'exprimant dans la liberté d'un choix, mais que son actualité s'inscrit dans le temps, où, pour ainsi dire, elle se « dépose », s'aliène et se reprend sans cesser d'être elle-même ; c'est-à-dire que la volonté s'extériorise et s'incorpore, et que cette objectivation et cette réalisation sont sa vraie forme d'actualité.

Comme l'avaient compris les Stoïciens, dont on aura reconnu là une des figures récurrentes, l'archer est donc l'image vivante de la volonté effective. Ajoutons que cette volonté est effective parce qu'elle a réussi à s'incorporer, elle a réussi à « faire corps avec », ce qui signifie aussi bien qu'elle a réussi à spiritualiser complètement le corps. La réussite du tireur est donc le chef-

¹⁹³ Voir un peu plus loin (cf. §43) la notion de « volonté persistante » chez Hegel – dont la station debout est l'emblème.

¹⁹⁴ *Méditations pascaliennes*, édition revue et corrigée, Seuil, Paris, 2003, p.208.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.207

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.201

¹⁹⁷ Raison pour laquelle, chez Descartes, la vérité du *cogito* ne trouve à se pérenniser que dans l'idée de Dieu.

d'œuvre de la volonté, loin d'être son abdication, et le long effort d'apprentissage, la longue discipline de l'exercice, l'habitude acquise n'a jamais tué chez lui la volonté, bien au contraire. Bref, selon la belle formule d'Alain, « *L'habitude c'est la volonté qui a un corps* »¹⁹⁸.

En revanche, le non-vouloir, l'anéantissement de la volonté, n'est la condition de la réussite de l'action que dans le cas du dressage efficace. Comme O. Reboul le remarque, « *la conduite acquise par dressage est un automatisme aveugle, qui se déclenche dès que les circonstances s'y prêtent, sans que le sujet puisse le transformer pour l'adapter.* »¹⁹⁹ Un tireur bien dressé ne fera jamais un archer de talent, car il y a autant de différence entre eux qu'entre les machines anthropomorphes dont parle Descartes et un homme véritable. Ces machines animales ne sont efficaces que par la « *disposition de leurs organes* », adroitement façonnée par le dresseur ou le fabricant, là où l'homme dispose de la raison, « *instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres.* »²⁰⁰ Autrement dit, l'archer sait exactement ce qu'il fait et il le fait avec jugement, c'est-à-dire qu'il adapte son geste à des circonstances de tir indéfiniment changeantes – et c'est bien parce qu'il en est ainsi que le tir à l'arc a pu devenir l'évidente métaphore de l'existence tout entière. L'archer est donc aussi bien le modèle vivant de la *volonté* incorporée que celui de l'*intelligence* rationnelle qui s'est faite intelligence du corps.

§37 – Transférabilité et schème

Affaire de volonté et affaire de raison, non d'automatisme, l'apprentissage authentique produit une connaissance *transférable*, c'est-à-dire non pas un mécanisme déterminé par les circonstances et les « *rencontres* » qui l'enclenchent, mais une *disposition* qui rend possible à tout moment et en toutes circonstances un jugement adéquat donnant lieu à une action adéquate : « *La conduite acquise par dressage n'est ni transférable ni généralisable, contrairement à un savoir-faire véritable. Celui du pianiste, par exemple, consiste à pouvoir jouer un nombre indéfini de morceaux très différents de ceux qu'il a appris.* »²⁰¹. La connaissance acquise n'est pas un montage adapté à une situation, c'est-à-dire attaché à cette situation et inséparable d'elle. La connaissance est au contraire abstraite, c'est-à-dire détachable du contexte originel d'apprentissage qu'elle transcende, et susceptible, pour cette raison, de commander des actions dans d'autres contextes.

Si la connaissance acquise n'est pas un montage adapté, elle n'est pas non plus une simple information : *savoir que...*, n'est pas *savoir-faire* ; pour qu'il y ait *savoir-faire*, il faut que la connaissance acquise joue le rôle de *schème* générateur d'une infinité d'actions possibles dans des contextes multiples et diversi-

¹⁹⁸ Alain, *Libres propos*, 1929, cité in Alain, *Philosophie, Textes choisis*, tome 1, op. cit., p.141.

¹⁹⁹ O. Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, op. cit., p.49.

²⁰⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, édition Gilson, Vrin, Paris, 5^e édition, 1976, p.57.

²⁰¹ O. Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, op. cit., p.49.

fiés, mais bien sûr dans un cadre ou un domaine déterminé. L'exemple du pianiste est à cet égard très parlant et il permet bien de saisir le monde qui sépare le fait de connaître une partition et le fait de savoir la jouer, ainsi que toute la différence qu'il y a entre savoir jouer *telle* séquence indéfiniment répétée et savoir jouer ce morceau, et enfin pouvoir jouer *tous* les morceaux.

Quand on dit « *schème générateur* » – c'est une expression qu'affectionne Bourdieu²⁰² parce que la notion à laquelle elle renvoie joue un rôle décisif dans sa théorie du « sens pratique » – on entend par là quelque chose qui n'est ni seulement d'ordre intellectuel, ni seulement d'ordre corporel, mais quelque chose qui, tout au contraire, participe des deux ordres et ne joue son rôle générateur de toutes les actions possibles – dans un domaine déterminé – qu'à condition d'être à la fois un concept incorporé et un dynamisme corporel intellectualisé. De ce point de vue, l'anglais – ou l'allemand – exprime bien mieux les choses que le français : en effet, là où le français dit « *je sais nager* », l'anglais dit « *I can swim* », exprimant par là un savoir qui est un *pouvoir* et un pouvoir qui, avant d'être un pouvoir sur les choses, est un pouvoir sur soi, pouvoir de disposer « à volonté » de son propre corps.

Le schème, dans sa capacité générative, la transférabilité qu'il structure, est le produit de l'apprentissage authentique d'un savoir. Le dressage, en revanche, produit des montages rigides qui déterminent étroitement et de l'extérieur le sujet, dont l'action n'est dès lors jamais qu'une *réaction*. L'acquisition des schèmes de savoir-faire assure au contraire l'autonomie du sujet, parce que les schèmes sollicitent son initiative tout en la rendant efficace. Dans ce cadre, on est dans la variation infinie à partir d'une même structure et on est loin de la simple répétition indéfinie du même. Le schème est l'entrelacement de la liberté et de la nécessité dans la pratique.

²⁰² Parmi bien d'autres références possibles, voir notamment les chapitres trois et quatre du *Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

B – L'HABITUDE CONDITION DE LA VIE

§38 – L'habitude, moment primordial et essentiel de l'esprit

« Dans les manières scientifiques de considérer l'âme et l'esprit, on a coutume de passer sous silence l'habitude, soit en tant qu'elle serait quelque chose de méprisable, soit aussi, bien plutôt, parce qu'elle appartient aux déterminations les plus difficiles. »²⁰³ « Nous sommes habitués à la représentation de l'habitude ; cependant, la détermination du concept de celle-ci est difficile. »²⁰⁴

Autrement dit, c'est l'habitude elle-même qui empêche de saisir ce qu'est l'habitude²⁰⁵ : au §410 de l'*Encyclopédie*, dans la première partie – *L'esprit subjectif* – de la *Philosophie de l'esprit* (version de 1830), Hegel entreprend néanmoins d'élucider la notion d'*habitude* parce qu'il la juge capitale. Entre l'article proprement dit, la Remarque qui le suit et l'Addition qui le complète, il y consacre près d'une dizaine de pages. La notion d'habitude est ordinairement méprisée parce qu'elle semble pour ainsi dire contingente et anecdotique : on acquiert ou on perd une habitude, il y a de bonnes et de mauvaises habitudes, l'habitude de prendre le café après le repas ou celle de se coucher de bonne heure... Mais par-delà l'apparence superficielle de ces habitudes indifférentes ou pittoresques, il y a la vérité d'une réalité fondamentale qui intervient à tous les niveaux de l'existence humaine, des plus humbles aux plus élevés, un fait universel de l'esprit. Tous les moments de l'esprit peuvent en effet devenir des habitudes et il est nécessaire et positif qu'il en soit ainsi. L'habitude n'est donc pas un phénomène extérieur, périphérique, qui viendrait se greffer sur les facultés essentielles de l'esprit, c'est au contraire « un moment nécessaire de l'esprit, aussi nécessaire que la sensation, la conscience et l'entendement, et elle a aussi bien qu'eux une signification et une place déterminées »²⁰⁶.

Hegel étudie d'abord la notion à son niveau « psychologique », au niveau de « l'âme » qui est la forme initiale et pour ainsi dire naturelle de l'esprit, dont il entreprend l'étude au début de sa *Philosophie de l'esprit*. C'est donc dans ce contexte individuel et subjectif qu'il faut d'abord envisager l'habitude ; mais,

²⁰³ *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit*, §410 (Remarque), *op. cit.*, p.218. Cette formule vient clore la Remarque du §410.

²⁰⁴ *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit*, §410 (Addition), *op. cit.*, p.510. Cette formule inaugure le développement de l'Addition.

²⁰⁵ « La coutume [custom] n'a pas suscité l'attention des savants en sciences sociales parce qu'elle est l'étoffe même [the very stuff] de leur propre pensée : c'est la lentille sans laquelle ils ne peuvent rien voir. C'est précisément dans la mesure où elle est fondamentale qu'elle existe en dehors du champ de l'attention consciente. » – Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963, pp.6-7. La traduction est la nôtre ; celle des éditions Gallimard, parue sous le titre aberrant de *Échantillons de civilisation*, 1950 (jamais rééditée depuis) est absolument inutilisable.

Pierre Bourdieu, de son côté, fait de « la méconnaissance, ou l'oubli, de la relation d'immanence à un monde qui n'est pas perçu en tant que monde (...) la forme élémentaire, et originaire, de l'illusion scolastique. » (*Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p.205).

²⁰⁶ La formule est d'Augusto Vera (1813-1885), le premier grand traducteur et introducteur de Hegel en France ; elle figure dans le commentaire perpétuel de son édition de la *Philosophie de l'esprit*, Germer-Baillière, Paris, 1867, p.418.

comme toujours chez Hegel, une notion qui s'offre initialement à l'analyse, à son niveau à la fois le plus élémentaire et le plus abstrait, contient déjà en elle toutes les déterminations qu'elle développera dans la suite de la progression (de l'âme à la conscience, de la conscience à la raison, de la raison subjective à la raison objective) et qui viendront l'enrichir et la concrétiser. Autrement dit, si l'on veut comprendre la *coutume*, au niveau éthique, niveau concret de l'esprit objectif, il faut d'abord en revenir à l'*habitude*, au niveau psychologique primaire qui est chez Hegel celui de « l'âme », aube de l'esprit subjectif.

Hegel explique en effet, au §380 de l'*Encyclopédie* (1830), que, « à même une détermination inférieure, plus abstraite, le supérieur se montre déjà empiriquement présent, comme l'est, par exemple, dans la sensation, tout ce qu'il y a de supérieur dans l'esprit (...) »²⁰⁷ ; le supérieur est contenu dans l'inférieur – la coutume est déjà dans l'habitude, le sentiment, la conscience et, finalement la raison sont déjà dans la sensation – et, en retour, c'est la connaissance du supérieur qui permet de saisir le sens de l'inférieur. Ce que Bernard Quelquejeu commente ainsi : « L'esprit est toujours intégral, dès là qu'il y a esprit. Même s'il ne sait pas encore comme tel, l'esprit, dès le commencement, est esprit »²⁰⁸. S'exprimant sous la forme de la familiarité, c'est sa nature même de degré inférieur de l'esprit, qui empêche de connaître et même d'abord de prêter attention à l'habitude. L'habitude est dans tout et partout, et plus profondément elle est installée, mieux elle passe inaperçue. Elle a l'art de s'insinuer dans les moindres recoins de notre existence – corps et esprit – en même temps que de s'y faire oublier. Et, lorsqu'on prend enfin conscience de son importance, alors, trop connue, mal connue, l'habitude se donne et se masque comme une évidence, un fait massif qu'il devient très difficile de pénétrer.

Et pourtant, il va bien falloir, en suivant Hegel, préciser exactement le rapport de l'âme au corps qu'exprime l'habitude, parce qu'il préfigure rigoureusement le rapport de la coutume à l'esprit du peuple et finalement le rapport de l'esprit au monde. Le rapport entre la coutume et le peuple s'effectue dans l'histoire et, seconde nature, il est le résultat du travail formateur qui s'opère au sein de la *Sittlichkeit* : l'homme y constitue son monde (« l'esprit objectif ») tout à la fois et en même temps en s'appropriant sa nature (par la coutume éthique – *Sitte*)

²⁰⁷ *Encyclopédie*, op. cit., §380, p.177.

²⁰⁸ *La volonté dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p.49. La même idée – qui est l'idée même du progrès dialectique, est présente dès la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que le souligne Jean Hyppolite : dans le développement systématique chez Hegel, tout élément est en quelque sorte une *préfiguration* et il ne reçoit son sens plénier qu'à la lumière de son devenir ; mais aussi, inversement, les développements ultérieurs ne s'illuminent qu'à condition d'un retour « en arrière » vers la notion originelle. C'est la logique dialectique qui constitue le thème même de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Il faudra que la conscience individuelle, au lieu de se contenter des représentations bien connues, qui de ce fait même sont mal connues, les analyse et les développe en elle-même ; elle retrouvera ainsi en elle-même des phases de l'histoire passée et, au lieu de les traverser sans y trouver son intérêt, elle devra au contraire y séjourner, reconstituer son expérience passée pour que sa signification puisse lui apparaître. (...) L'histoire du monde immanente à l'individu mais dont il n'a pas pris conscience, devient alors l'histoire conçue et intériorisée dont il est à même de dégager progressivement le sens. » Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946, p.44.

et en s'appropriant *la nature*. C'est de la même manière que l'âme individuelle construit par l'habitude son individualité et sa corporéité propre – son monde. Dans les deux cas, c'est le processus d'accoutumance et d'appropriation qui définit et réalise la liberté. Comme le dit Hegel dans *l'Encyclopédie*, au seuil de son analyse de l'Esprit objectif : « *la liberté conscience de soi devenue nature* » a « *sa manifestation active et son effectivité universelle immédiate comme coutume éthique [Sitte]* »²⁰⁹ ; c'est déjà vrai au niveau de l'habitude [Gewohnheit] et c'est ce qu'il s'agit d'analyser maintenant.

§39 – L'habitude comme appropriation

Dans la Remarque qui accompagne le texte de *l'Encyclopédie*, Hegel reprend une nouvelle fois, mais en l'explicitant, l'expression de « *seconde nature* ». C'est cette notion de seconde nature qui va permettre en effet d'approfondir le sens des descriptions et des analyses du travail et de l'apprentissage proposées dans les pages précédentes : « *L'habitude a été appelée à bon droit une seconde nature, – nature : car elle est un être immédiat de l'âme, – seconde nature : car elle est une immédiateté posée par l'âme, une intégration et pénétration formatrice de la corporéité qui appartient aux déterminations relevant du sentiment en tant que telles et aux déterminités relevant de la représentation et de la volonté, en tant que traduites corporellement* »²¹⁰.

Il suffit d'expliquer soigneusement cette phrase pour déterminer l'essentiel : l'habitude est : (1) un être immédiat ; (2) un être immédiat mais posé ; (3) une formation/spiritualisation du corps.

(1) En quoi d'abord l'habitude est-elle « *un être immédiat de l'âme* » ? Un « être », elle l'est par opposition aux sentiments extérieurs ou intérieurs qui traversent l'âme ; elle est la fixation d'un flux dans un état, c'est-à-dire une manière d'être ou de sentir permanente, une disposition permanente – tout ce à quoi renvoie la notion grecque de *hexis (habitus)*. Cet être est en outre « *immédiat* » en tant qu'il est donné, disponible tel quel, sans qu'il soit nécessaire pour l'obtenir de passer par la réflexion ou par une élaboration quelconque. En ce sens, c'est par l'habitude que je dispose à tout moment de moi-même, certes dans la limite de l'être immédiat que je me suis constitué, *mon être*, pas tout l'être. L'immédiateté est la forme d'être de la *nature*, de ce qui est simplement donné. L'être immédiat, c'est donc la nature, et, par l'habitude, l'âme (et plus tard, pensons-y, les formes supérieures de l'esprit) se donne une nature, une certaine « poids » d'être, une certaine substantialité, mais en même temps une certaine limite, comme tout ce qui accède à la réalité.

(2) L'être immédiat est en même temps un être posé, cette nature est une nature seconde. On peut ainsi parler d'une « naturalisation » de l'âme mais cette

²⁰⁹ *Encyclopédie*, op. cit., §513, p.299. Le §513 inaugure la partie de la *Philosophie de l'esprit* consacrée à la « *vie éthique [Sittlichkeit]* ».

²¹⁰ *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit*, op. cit., p.215.

naturalisation n'est pas l'opération mortifère qui pétrifie le cadavre d'un animal. La naturalisation dont il est question, Hegel la pense comme une appropriation : l'acquisition d'une propriété dans laquelle s'exprime et se réalise (et s'aliène) l'être du propriétaire. En se naturalisant, l'âme va pouvoir « être soi » et « être chez soi »²¹¹, acquérir ainsi un titre et un lieu de séjour, et sortir de l'existence errante et fantomatique à laquelle elle est vouée sans cela. C'est en effet l'habitude qui m'approprie à moi-même et grâce à l'habitude, de ce contenu erratique qui est initialement constitué par la diversité des sentiments extérieurs et intérieurs, l'âme « *a fait si pleinement son habitation, qu'elle se meut en lui avec liberté* »²¹². Hegel ne manque pas ainsi de rappeler l'étroite parenté, aussi bien en français qu'en allemand, de *l'habitude* et de *l'habitation*, *Gewohnheit* et *Wohnung*. L'habitude (*Gewohnheit*), cette fréquentation assidue, est d'abord une façon d'habiter (*wohnen*) le monde et de s'habiter soi-même, et ainsi de faire du monde extérieur et du monde intérieur un « chez-soi »²¹³.

Lorsqu'il sera question, au niveau de l'Esprit objectif, de la réalisation de la raison dans l'histoire, elle sera pensée, avec les transpositions nécessaires, dans les mêmes termes : la coutume [*Sittlichkeit*] est ce qui donne à l'humanité son habitation dans le monde. De fait, la langue elle-même confirme cette homologie : on retrouve en effet exactement la même chose, ce chez-soi, avec la coutume, mais à un niveau plus élevé, niveau éthique et non plus psychologique. L'allemand pour « coutume », *Sitte*, provient en effet du verbe *sitzen*, « être assis, demeurer », de même origine que *to sit* en anglais, *seoir/asseoir* en français ou *sedere* en latin. La coutume est une demeure comme l'habitude est une *habitation* – d'un même verbe latin *habitare*, fréquentatif de *habere*, qui signifie « avoir souvent ».

²¹¹ « *Cet être auprès de soi-même, nous le nommons habitude* » : ainsi commence l'addition au §410 de *l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p.510.

²¹² *Encyclopédie*, *op. cit.*, addition au §410, pp. 510- 511.

²¹³ Accoutumance est aussi bien *accommodation*, processus par lequel on trouve sa mesure (*modus*) dans un environnement auquel on est d'abord étranger. Toute *La Recherche du temps perdu*, de Proust, est l'histoire d'une *accommodation* au monde, aux choses et aux êtres, qui se révèle en définitive impossible ; la seule façon de s'accommoder du monde et de cesser de souffrir de son étrangeté, est de l'absorber et de le rétablir sur un plan supérieur dans la littérature. De nombreux passages de la *Recherche* pourraient servir à illustrer le thème récurrent de l'accoutumance – *accommodation* ; l'arrivée à Balbec et la première nuit dans la chambre indifférente du Grand-Hôtel est l'un des plus fameux : « *C'est notre attention qui met des objets dans une chambre, et l'habitude qui les en retire, et nous y fait de la place. De la place, il n'y en avait pas pour moi dans ma chambre de Balbec (mienne de nom seulement), elle était pleine de choses qui, ne me connaissant pas, me rendirent le coup d'œil méfiant que je leur jetai et, sans tenir aucun compte de mon existence, témoignèrent que je dérangeais le train-train de la leur. La pendule — alors qu'à la maison je n'entendais la mienne que quelques secondes par semaine, seulement quand je sortais d'une profonde méditation — continua sans s'interrompre un instant à tenir dans une langue inconnue des propos qui devaient être désobligeants pour moi, car les grands rideaux violets l'écoutaient sans répondre, mais dans une attitude analogue à celle des gens qui haussent les épaules pour montrer que la vue d'un tiers les irrite.* » – *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, deuxième partie, in *A la recherche du temps perdu*, tome II, Gallimard La Pléiade, Paris, 1988, p.27.

(3) Cette seconde nature, cette immédiateté posée, est posée comme « *une intégration et pénétration formatrice de la corporéité [Eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit] (...)* ». Par l'habitude, l'âme inscrit son image [*Einbildung*] et se reflète dans le corps qu'elle habite ; ce faisant, elle se donne forme en même temps qu'elle donne forme au corps de part en part [*Durchbildung*]. Grâce à l'habitude, l'âme s'incarne [*verleiblichen*]²¹⁴ et se naturalise, tandis que la matière vivante prend sens et se spiritualise.

§40 – La liberté comme être soi chez soi

Que l'habitude soit une seconde nature, cela signifie aussi, continue la Remarque du §410 de l'*Encyclopédie*, que « *dans l'habitude, l'homme est dans le mode d'être d'une existence naturelle, et, pour cette raison, en elle il n'est pas libre* »²¹⁵. L'homme, en effet, n'est pas libre dans l'habitude puisqu'il dépend d'un donné qui le détermine ; il a affaire à une nature, même si c'est une nature seconde. Mais que signifie cette absence de liberté ? Je ne peux pas faire comme si je n'avais pas, ou même je *n'étais pas*, un tissu d'habitudes – ma nature ; mais c'est exactement de la même façon que je ne peux pas faire comme si la pesanteur n'existait pas et n'était pas la loi de mon corps. Autrement dit, j'obéis à la nécessité de la nature (pesanteur) ou de ma nature (habitude, pesanteur spirituelle), et, par définition, il n'en peut être autrement ; une liberté qui s'affranchirait de cette nature serait pur fantasme. La liberté comme affranchissement de l'habitude est une représentation vide : l'habitude sera nécessairement là, que je le veuille ou non, et informera essentiellement mes façons de voir, de sentir, de penser, d'agir.

La liberté n'est donc pas le refus ou la négation de la nécessité ; la liberté s'inscrit dans la nécessité et s'appuie sur elle pour la dépasser : c'est avec l'aide de la pesanteur que le gymnaste dessine ses figures libres ; c'est en s'appuyant sur la matérialité de son objet et la résistance même qu'elle lui oppose, que l'artiste crée son œuvre. Considérée dans sa forme même, sa forme de seconde nature, l'habitude n'est pas « libre », soit. Mais ce qui importe en réalité, c'est le *contenu* de l'habitude, ce à quoi on est habitué. Il y a de bonnes et de mauvaises habitudes, comme il y a de bonnes et de mauvaises pensées, de bonnes et de mauvaises volontés, etc. Qui aurait l'idée de condamner pour cela la pensée ou la volonté ? Alors, de même qu'on ne peut être libre sans

²¹⁴ Au §401 de l'*Encyclopédie* (op. cit., p.196), Hegel analyse l'appropriation par ce qu'il appelle « l'âme » du donné de la sensation (extérieure aussi bien qu'intérieure) et il introduit à cette occasion la notion de *Verleiblichung*, le devenir corps (*Leib*), l'incarnation, ou la « *traduction corporelle* » selon la traduction de B. Bourgeois : « *le côté le plus intéressant d'une physiologie psychique consisterait à considérer (...) la traduction corporelle que se donnent des déterminations spirituelles, particulièrement en tant qu'affects. Il y aurait à concevoir la connexion moyennant laquelle la colère et le courage sont sentis dans la poitrine, dans le sang, dans le système de l'irritabilité, tout comme la réflexion, l'occupation spirituelle le sont dans la tête, le centre du système de la sensibilité.* » – §401 (Remarque), p.198. L'addition au §401 reprend sur plusieurs pages, en l'illustrant précisément, cette question de la « *traduction corporelle* ». Il évoque les gestes, les mimiques, l'expression corporelle sous l'effet de l'émotion, le rire, les pleurs, le chant, etc., posant ainsi les fondements d'une véritable psychosomatique (cf. notamment les pp.454 à 461).

²¹⁵ *Encyclopédie*, op. cit., §410 (Remarque), p.215.

penser et sans vouloir, de même on ne peut être libre sans l'habitude. Ou plutôt, la liberté est dans la pensée, dans la volonté, dans l'habitude. A titre de préfiguration de ce qui sera développé dans l'examen de l'Esprit objectif, Hegel ajoute : « *l'habitude du droit en général, de ce qui est éthique, a le contenu de la liberté* ».²¹⁶ L'habitude peut se charger d'un contenu accidentel, sans intérêt ou négatif, mais, bonne ou mauvaise, elle est *ma nature*, qui mesure mon poids d'être, ce que je suis et ce que je peux effectivement. Ce qui est sûr, c'est que tout ce qui a valeur universelle, comme la morale par exemple, ne se donnera quelque contenu en moi qu'en passant par l'habitude – faute de quoi elle restera une simple virtualité, une belle exigence... La morale ne se réduit peut-être pas à l'habitude, mais elle ne commence à se donner de réalité en l'individu que par l'habitude, en s'inscrivant « *dans son être* »²¹⁷.

A partir des travaux de Benveniste, nous notions plus haut²¹⁸ que la forme originelle de la liberté, marquée par les racines mêmes de la langue, était la liberté d'être soi, et cela par le fait d'une *coutume* qui tout à la fois « nous » distingue et « nous » identifie. L'occasion se présente maintenant de vérifier la même idée à propos de *l'habitude*, c'est-à-dire au niveau individuel. Suivons pour cela l'explication que donne Hegel dans l'Addition au §410 de *l'Encyclopédie* : « *Cet être auprès de soi-même, nous le nommons habitude. Dans celle-ci, l'âme qui n'est plus captivée par une représentation particulière seulement subjective, et expulsée par elle du centre de son effectivité concrète, a accueilli si complètement en son idéalité le contenu immédiat et singularisé qui a eu accès à elle, et en a fait si pleinement son habitation, qu'elle se meut en lui avec liberté.* »²¹⁹

§41 – L'âme chez elle au centre d'elle-même. Le bonheur

Par l'habitude, l'âme a conquis son identité, elle est devenue égale à elle-même, en s'appropriant, en faisant sien le contenu bariolé de l'expérience sensible ; elle a trouvé son centre de gravité, ce qui, quoi qu'il lui arrive, quoi qu'il lui advienne du fait des sollicitations du monde, empêche qu'elle ne sorte d'elle-même et qu'elle ne se perde. Car, ajoute Hegel, lorsque le sujet n'est pas accoutumé, « *l'âme est encore plongée en son contenu, s'y perd, ne sent pas son Soi concret – par contre, dans l'habitude, l'homme ne se rapporte pas à une sensation, une représentation, un désir, etc., singuliers contingents, mais à lui-même, à une manière universelle de l'agir, qui constitue son individualité, est posée par lui-même, et lui est devenue propre, et c'est précisément pour quoi il apparaît comme libre.* »²²⁰

²¹⁶ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.216.

²¹⁷ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.218.

²¹⁸ Voir plus haut au §9.

²¹⁹ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Addition), pp.510-511.

²²⁰ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Addition), p.511.

Par l'habitude, l'âme conquiert son autonomie par rapport au monde – qu'il s'agisse du monde extérieur, menaçant sans arrêt de faire irruption en elle sous la forme de sensations inusitées, ou qu'il s'agisse du monde intérieur, celui des sentiments et des désirs ; eux aussi, sous leur forme inusitée, *inappropriée*, tendent à sortir l'âme de son orbite, pour la mettre sous la dépendance aliénante de l'objet : « *La détermination essentielle est la libération que l'homme acquiert, par l'habitude, à l'égard des sensations en tant qu'il en est affecté.* »²²¹ Cette « *délivrance* », qui est la forme initiale de la liberté au niveau psychologique, est due au pouvoir que possède l'habitude d' « *émousser* »²²² sensations, sentiments et désirs, et d'émousser aussi le rapport initialement douloureux du corps avec lui-même²²³ ainsi qu'à l'aspérité et à la dureté des choses qu'il doit manipuler.

C'est au §396 de l'*Encyclopédie* que Hegel parle de « *l'habitude émoussante* » qui fait que le sujet se « *libère des intérêts et intrications du présent extérieur* »²²⁴ ; mais, dans ce passage, il précise que, lorsque cet « *émoussement* » du monde est arrivé à son accomplissement, il ne signifie pas autre chose que la *vieillesse*. L'habituade complète se traduit en effet par le retrait du monde qui est celui du vieillard, ou même plus radicalement par la mort, dont Hegel nous dit, au §410, que « *c'est l'habitude de la vie qui entraîne la mort* »²²⁵. Utile avertissement à qui serait tenté de faire de l'habitude – ou de la coutume – les *ultima verba* de la liberté : pas de liberté sans habitude, certes, mais pas de liberté non plus sans la capacité de dépasser l'habitude et de s'en affranchir afin de se laisser encore choquer, étonner par la nouveauté de l'objet.

On pourrait dire que l'habitude, au fur et à mesure qu'elle s'enrichit et se raffine, permet des étonnements de plus en plus porteurs de sens, dans une spirale sans fin de l'habitude et de l'étonnement qui traduit le progrès de la liberté.

À l'égard des désirs, Hegel, ayant probablement à l'esprit les propos de Luther, précise que la meilleure façon de ne pas les laisser dominer le moi et l'expulser de lui-même n'est certainement pas celle de l'ascétisme monacal : « *C'est précisément en ne respectant pas mon corps ou, pis encore, en le maltraitant, que je m'engagerais avec lui dans le rapport de la dépendance (...). Si, au contraire, je me comporte conformément aux lois de mon organisme corporel, mon âme est, dans son corps, libre.* »²²⁶ C'est donc au contraire l'habitude de la satisfaction qui enlève au désir son caractère exorbitant. L'habitude permet en effet d'abolir le rapport d'opposition qui émerge entre le corps et l'âme dès

²²¹ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.216.

²²² *Encyclopédie, op. cit.*, §396, p.192.

²²³ Ainsi les exercices d'assouplissement permettent-ils de fluidifier les articulations du corps, de telle sorte que les parties articulées du corps jouent ensemble et collaborent, et ne s'empêchent pas mutuellement ; c'est au contraire l'absence d'exercice ou l'absence d'habitude qui entretient le corps dans un rapport douloureux à lui-même.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.218.

²²⁶ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.512.

que l'âme s'éveille et de parvenir à l'identité de l'âme et du corps, « une identité posée par l'esprit ou médiatisée »²²⁷ – non plus l'identité immédiate et naturelle, l'identité animale.

L'habitude abolit la distance de l'âme au corps et du corps au monde ; l'habitude instaure l'immanence, cette immanence qui est pour Hegel l'objectivation et le devenir effectif de la liberté. Lorsque Pierre Bourdieu essaie de formuler le plus concrètement qu'il peut les notions qui fondent son approche, et notamment celle de « sens pratique », il ressent la nécessité de se référer explicitement à la notion de « dextérité » telle qu'elle est exposée au §410 de l'Encyclopédie, « dextérité dont parlait Hegel et qui fait que l'on tombe juste sans avoir à calculer (...) avec une économie d'efforts et une nécessité à la fois intimement ressenties et perceptibles du dehors. »²²⁸

Ce moment où la liberté se fait nécessité est aussi, poursuit Bourdieu, tout à fait dans l'esprit hégélien, un moment de bonheur : « Pour être en mesure d'utiliser un outil (ou de tenir un poste), et de le faire, comme on dit, avec bonheur – bonheur à la fois subjectif et objectif, et marqué tout autant par l'efficacité et l'aisance de l'action que par la satisfaction et la félicité de celui qui l'accomplit –, il faut s'être fait à lui, par une longue utilisation, (...) avoir fait siennes les fins qui sont inscrites en lui (...), bref, s'être laissé utiliser, voire instrumentaliser, par l'instrument. »²²⁹

La formule de Pouchkine, dans *Eugène Onéguine*, ne manque pas de profondeur dans toute son ambiguïté : « L'habitude est un don du ciel qui fait office de bonheur. »²³⁰ Ce bonheur modeste peut certes signifier une forme de mort anticipée – c'est « l'habitude de la vie » dont parle Hegel ; mais il peut aussi désigner une jouissance de la vie que l'on est capable d'assumer (une forme de compétence...), à la hauteur de laquelle on se situe et que l'on mène alors avec bonheur comme le professionnel tient son outil avec bonheur, selon le rapprochement heureux de Bourdieu. L'habitude est alors savoir-vivre ou sagesse pratique. En ce sens, le bonheur habitude répond au « patriotisme » tel que Hegel le définit au §268 des *Principes de la philosophie du droit* : le patriotisme n'est pas une vertu héroïque, c'est l'habitude sereine du citoyen ordinaire. « Faire bien l'homme et dûment », résumerait Montaigne²³¹.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p.207.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Les personnages de Tatiana et d'Onéguine sont intoxiqués par les illusions romantiques, qui font le malheur de leur amour. Aragon est tout à fait dans leur lignée lorsqu'il écrit : « Elsa rappelle-moi ce qu'écrivait Pouchkine / L'habitude nous vient du ciel / Elle nous tient / Lieu de bonheur / Et moi par contre j'imagine / Que l'habitude c'est le malheur quotidien ». Et plus loin : « Le bonheur d'habitude est un bonheur trop triste / Je préfère l'enfer où l'homme brûle et crie » – in Chant VI, « L'enfer », *Les yeux et la mémoire* (1954). Une belle illustration du bonheur habitude après les tempêtes de la vie, chez Tolstoï, dans *Guerre et paix* : la vie de Nicolas et Marie à Lyssia Gori...

²³¹ Nous étudierons plus loin, aux §139 à 141 la notion hégélienne de « patriotisme ». La formule de Montaigne se trouve tout à la fin des *Essais*, au chapitre XIII du Livre III.

§42 – La dextérité et l'illusion magique

Grâce à l'habitude en tant qu'« habileté », « dextérité » ou savoir-faire (*Geschicklichkeit*), l'homme transforme son corps en en faisant le moyen docile des fins de l'esprit, ce qu'il n'est pas du tout initialement, parce que, « *immédiatement, il ne fait, bien plutôt, que ce qui est conforme à la vie animale.* »²³² Cette transformation s'opère par l'exercice répété, grâce auquel « *l'âme acquiert une familiarité de plus en plus grande avec toutes les circonstances à prendre alors en compte* » et « *devient donc de plus en plus comme chez elle dans ses manifestations extérieures* ». Résultat : « *ainsi elle accède à une capacité toujours accrue de la traduction corporelle [Verleiblichung] immédiate de ses déterminations intérieures, et que, par conséquent, elle transforme de plus en plus le corps en sa propriété, en son instrument utilisable ; de telle sorte que, par là, naît un rapport magique, une influence immédiate de l'esprit sur le corps.* »²³³

Cette « *influence immédiate de l'esprit sur le corps* » est une réalité, mais une réalité devenue, une réalité produite, le résultat de l'exercice, de l'habitude formatrice, avec ce que cela signifie de temps et d'effort. Mais cette réalité contient en même temps quelque chose d'illusoire, ce que souligne le terme de « *magie* » : on a en un sens affaire à une tromperie, qui ne réussit à accréditer l'apparence que grâce à l'occultation de la réalité. L'habitude, par essence laborieuse, passe inaperçue et s'efface dans son résultat – la facilité spontanée, le « naturel » de l'artiste ou du virtuose, « comme si » tout était dû à la nature et rien au travail. La ruse de l'habitude est de se faire oublier et il y a là la source d'une dangereuse illusion, celle qui, déclinée sous de multiples formes, nous fait attribuer à la nature ce qui revient à l'esprit et ce que l'homme ne produit qu'à force de temps, de travail et d'invention : « *Je ne pris point coutume pour raison ; il fallut comprendre. Le vrai dieu m'apparut, et je le nommai volonté* »²³⁴.

Pour illustrer ce rapport magique, Hegel prend l'exemple de l'écriture ; écrire, c'est obéir à une règle, et c'est ce qui me permet d'écrire comme les autres selon le même modèle ; je n'y arrive qu'à force d'exercice, par la répétition corrigée ; à un certain point néanmoins, cette règle contraignante qui m'était extérieure m'est devenue familière et l'appliquer en toutes sortes de circonstances m'est devenu « naturel » ; au lieu de buter sur chaque détail, de distribuer l'attention sur chaque élément, je laisse aller le geste, immédiatement synthétique : c'est l'enfance de l'art, avec cette impression inévitable que c'est la nature qui, en moi, donne sa règle à l'art. La nature, oui, mais la seconde nature : « *Ainsi, nous voyons donc que, dans l'habitude, notre conscience est, dans le même temps, présente dans la Chose, intéressée à elle, et,*

²³² Encyclopédie, op. cit., §410 (Addition), p.512..

²³³ Ibid., p.513 ; sur *Verleiblichung* – « traduction corporelle » – voir la fin du §39 et la note correspondante.

²³⁴ Alain, *Vigiles de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1942 – « La ruse de l'homme », 25 mai 1921 : « *Quand j'étais petit, et avant que j'eusse vu la mer, je croyais que les barques allaient toujours où le vent les poussait. Aussi, lorsque je vis comment l'homme de barre en usait avec les lois invariables et bridait le vent, je ne pris point coutume pour raison ; il fallut comprendre. Le vrai dieu m'apparut, et je le nommai volonté.* »

pourtant, inversement absente d'elle, indifférente à elle, – que notre Soi s'approprie tout autant la Chose que, au contraire, il se retire d'elle, – que l'âme, d'un côté, pénètre entièrement dans ses manifestations extérieures, et, d'un autre côté, les délaisse, par conséquent leur donne figure de quelque chose de mécanique, d'un simple effet naturel. »²³⁵

L'exemple est de grande portée, car il touche à toute la question du langage et de son apprentissage : ce que dit Hegel de ce processus d'appropriation qui permet de s'affranchir de la singularité contingente des circonstances (le tracé ici et maintenant de cette lettre) et ainsi, en un sens, de s'absenter de la chose pour mieux en retenir le sens universel, correspond exactement au rapport que l'on entretient avec les signes (vocaux aussi bien qu'écrits) dans l'usage de la langue : pour comprendre mon interlocuteur, je dois à la fois être attentif à sa vocalisation et m'en détourner aussitôt pour saisir le sens de son propos. C'est grâce au parfait apprentissage des signes et l'habitude de leur combinaison que je peux leur faire pleinement jouer leur rôle de vecteurs du sens. En revanche, celui qui apprend une langue étrangère voit son attention retenue par chaque signe, captée ainsi et captivée par les circonstances singulières de l'élocution et, de ce fait, incapable de saisir le sens. Mais, là aussi, le risque est grand de tomber dans l'illusion – toujours la même – et de croire que le sens puisse se donner sans passer par la corporéité du signe.

On voit combien le mécanisme de l'habitude – ici celui de de l'écriture, et plus généralement celui de la langue –, est la condition essentielle des plus hautes réalités spirituelles : en dépit de l'illusion produite par l'habitude elle-même, il faut maintenir qu'il ne saurait y avoir ni liberté, ni volonté, ni accès au sens et à l'intelligence, sans l'appui substantiel de l'habitude. On peut encore le vérifier et le préciser à travers un dernier exemple donné par Hegel au §410 de *l'Encyclopédie* : la station droite.

§43 – L'habitude comme « *volonté persistante* »

Hegel montre que « *La forme de l'habitude embrasse toutes les sortes et tous les degrés de l'activité de l'esprit* »²³⁶ ; il le fait à travers la simple évocation de trois exemples, celui de la station debout, celui de la perception visuelle et ce-

²³⁵ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Addition), p.513. L'un d'un effet les plus spectaculaires de l'illusion magique produite par l'habitude n'est autre que la notion romantique du génie ; au passage que nous commentons et à la citation que nous venons de reproduire, on peut rapporter très précisément l'extrait suivant de *l'Esthétique* de Hegel : « *car si l'on cessa de considérer l'œuvre d'art comme le produit d'une activité universellement humaine, on se mit à l'envisager comme l'œuvre d'un esprit très singulièrement doué, lequel n'aurait qu'à laisser purement et simplement libre cours à sa seule particularité comme à une force naturelle spécifique, et devrait être affranchi, voire préservé, de tout égard à des lois universellement valables comme de toute ingérence d'une réflexion consciente dans sa production instinctive, car l'intrusion d'une telle conscience ne pourrait que porter atteinte à la pureté de ses ouvrages et les corrompre. On a, suivant cette perspective, abordé l'œuvre d'art comme un produit du talent et du génie, et principalement fait ressortir le côté naturel que comportent ces derniers.* » – *Cours d'esthétique* – Traduction Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Aubier, Paris, 1995, tome 1, p.39.

²³⁶ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.217.

lui de la pensée pure. C'est la station debout qu'il commente le plus longuement et à propos de laquelle il emploie l'expression de « *volonté persistante* » qui nous semble particulièrement importante pour notre propos. La station debout est, dit Hegel, le « *geste absolu de l'homme* »²³⁷, la marque éminente de sa vocation spirituelle en ce qu'il est la traduction corporelle (*Verleiblichung*) la plus éclatante de sa volonté ; mais, ce qui est frappant est que Hegel établit un lien substantiel entre volonté et habitude ; loin que l'habitude signifie la disparition de la volonté, elle en est au contraire la marque la plus sûre : « *la détermination spatiale de l'individu, à savoir qu'il se tient debout, sa volonté en a fait une habitude, c'est une position immédiate, inconsciente, qui reste toujours l'affaire de sa volonté persistante ; l'homme se tient debout seulement parce que et pour autant qu'il le veut, et seulement aussi longtemps qu'il le veut sans conscience* »²³⁸. A. Vera traduit ainsi cette dernière phrase et rend plus sensible le paradoxe : « *L'homme ne se tient debout que parce qu'il le veut, et autant qu'il le veut, et seulement aussi longtemps qu'il le veut, bien qu'il n'y ait pas de conscience dans ce vouloir* »²³⁹.

Hegel montre ainsi *in concreto* ce que c'est qu'une « *volonté persistante* » : c'est une volonté effective, à l'opposé du caprice, de la velléité, ou du libre arbitre de la décision momentanée ; une volonté qui ne s'impose dans le temps et ne devient permanente que parce qu'elle devient une habitude et trouve une traduction corporelle. L'habitude est donc l'expression d'une volonté qui dure, et qui ne peut précisément durer que parce que la tension de la conscience, la médiation douloureuse de l'attention s'en sont retirées, disponibles pour d'autres emplois et des emplois plus élevés, comme tout à l'heure l'attention se retirait du signe pour se porter sur le sens. Le caractère immédiat et inconscient de l'acte (se tenir debout) exprime le fait qu'il est devenu naturel, sans pour autant cesser d'être volontaire. Que la volonté cesse, et la pesanteur reprendra ses droits : « *L'homme n'est pas debout par nature, d'origine ; il se met lui-même debout moyennant l'énergie de sa volonté ; et, bien que sa station debout, une fois qu'elle est devenue habituelle, ne réclame plus d'autre activité tendue de la volonté, elle doit, pourtant, toujours rester pénétrée par notre volonté, si nous ne devons pas nous écrouler sur le champ.* »²⁴⁰

La station debout est une manière d'être qui, pour être automatique et spontanée, n'en est donc pas moins volontaire, à tel point qu'elle s'est constituée en symbole par excellence de la volonté qui ne plie pas, qui ne se « couche » pas. Là réside exactement cette idée d'une *nature seconde*, c'est-à-dire d'une nature posée, œuvre de la volonté, d'une volonté qui, éventuellement, agit contre la nature première – celle qui attire mon corps vers le sol. Cette volonté rassise (*asseoir/rasseoir*) devenue habitude sait rester auprès d'elle-

²³⁷ Encyclopédie, *op. cit.*, §411 (Addition), p.515.

²³⁸ Encyclopédie, *op. cit.*, §410 (Remarque), p.217.

²³⁹ Traduction Vera de l'Encyclopédie – Philosophie de l'esprit, *op. cit.*, p.426.

²⁴⁰ Encyclopédie, *op. cit.*, §410 (Addition), p.515.

même et demeurer [sitzen], tout en cessant d'être consciente : elle s'est objectivée, elle est devenue une forme d'être, ce qu'exprime très bien la notion commune du « naturel », à laquelle il peut arriver de qualifier les attitudes les plus composées, difficiles, artificielles ou raffinées de l'homme (comme le naturel de l'acteur)²⁴¹.

Hegel ajoute deux exemples à celui de la station droite ; il cite la vue, qui est une habitude de voir, habitude sans laquelle, perdus dans la diversité chaotique des sensations, nous ne saurions rien voir. Il cite enfin « la pensée », la pensée pure, y compris même celle qui se livre à la spéculation, qui « a besoin, pareillement, de l'habitude et de l'aisance due à la familiarité, de cette forme de l'immédiateté grâce à laquelle elle est une propriété non entravée, pénétrée [de part en part], du Soi singulier qui est le mien »²⁴².

La science cartésienne fait pourtant tout pour exclure de la pensée la mémoire et l'accoutumance, qui sont les marques très sûres du préjugé et de sa prégnance mortelle, de l'absence de pensée : « J'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume. »²⁴³ Mais, si la vérité est pour Descartes l'affaire d'une évidence actuelle, la pensée doit néanmoins compter avec la coutume ; ainsi, dans la deuxième partie du *Discours*, la partie de la méthode, Descartes pointe-t-il à deux reprises le rôle de l'habitude : l'esprit doit certes s'accoutumer « à se repaître de vérités », mais, bien plus, l'habitude contribue au fonctionnement même de la pensée : ainsi, dit-il, à force d'exercer la méthode, « mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets ».²⁴⁴ Cette accoutumance, cette habitude de penser, c'est exactement ce à quoi Hegel fait référence.

Ainsi, grâce à l'habitude, je peux me tenir debout, je peux voir, je peux aussi penser, et l'on comprend par là que c'est tout mon être qui est formé par l'habitude, ce qui lui permet de devenir un « être quelqu'un » – moi.

²⁴¹ Dans sa traduction, Bernard Bourgeois relève une formule du §326 de l'*Encyclopédie* (dans la version de 1817), article où l'on trouve la première occurrence dans l'ouvrage de la notion d'habitude ; Hegel écrit en effet, parlant de l'âme et du corps, mis en relation par l'habitude, qu' « elle se rappelle à elle-même en s'intériorisant en lui [so erinnert sie sich] ». B. Bourgeois commente ainsi, au plus près du texte allemand : « L' "Erinnerung" est ce par quoi, en (se) rendant intérieur ["inner"] le contenu extérieur de l'intuition, donc en l'arrachant à l'existence singulière propre à celle-ci, l'esprit – l'universel – l'obtient et l'acquiert ["er"] comme un universel en tant que tel susceptible d'être rappelé à lui, et, plus tard, par lui. L' "Erinnerung" (...) n'est par conséquent le souvenir que comme le rappel à soi par intériorisation, l'intériorisation rappelant à soi, le rappel en et à soi – ce dont l'opposé est l' "Entäusserung" : la séparation d'avec soi par extériorisation, l'extériorisation séparant d'avec soi » – *Encyclopédie, Philosophie de l'esprit*, op. cit., p.114.

²⁴² *Encyclopédie*, op. cit., §410 (Remarque), p.217. Hegel ajoute immédiatement à la suite : « Même cette immédiateté de l'être-chez-soi pensant contient de la corporéité (le manque d'habitude et la longue prolongation du penser font mal à la tête), l'habitude diminue cette sensation en faisant de la détermination naturelle une immédiateté de l'âme ».

²⁴³ *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Vrin, Paris, 5^e édition 1976 (1925 pour la 1^{ère}), première partie, p.10 (c'est le moment où Descartes tire le bilan – sceptique – de ses études et de ses voyages).

²⁴⁴ *Discours de la méthode*, op. cit., deuxième partie, p.19 et p.21.

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE COUTUMIER

La coutume est sur un plan collectif ce qu'est l'habitude sur un plan individuel. Il ne s'agit pas là d'un vague apparemment : la coutume est un fait social, qui a donc une réalité pour elle-même, indépendamment des membres de la société ; elle n'existe pourtant que dans la mesure où elle est incarnée dans chacun d'eux ; or la coutume ne prend possession des individus sociaux que par le moyen de l'habitude. Bref, suivre une coutume, c'est d'abord en avoir l'habitude. C'est à ce titre qu'il importait d'éclairer ce fait anthropologique et anthropogène fondamental, afin de pouvoir prolonger la réflexion sur la coutume.

On a vu d'autre part que la société moderne – la société de marché – a entrepris la destruction de la coutume dès qu'elle s'est mise en place, et de manière croissante à mesure de son développement. La cause de cette destruction est dans la logique même du capitalisme, ou, mieux, dans la logique du capital, qui est par définition anti-coutumière. On a montré les effets idéologiques (et pratiques) de cette logique – sous leur forme managériale – dans certains de leurs aspects : ceux qui touchent à la racine même de la culture, à savoir le travail et l'acquisition de la connaissance. Nous n'avons pas épuisé la réflexion sur l'antinomie entre la société (moderne) et la coutume ; elle se retrouvera en effet au cœur de notre dernière partie.

Nous nous proposons maintenant un *dépaysement* de la réflexion. Non pas une excursion touristique, mais un effort pour porter l'analyse de la coutume sur un autre terrain, à l'aide de références philosophiques qui ne sont pas celles de notre temps. Il ne serait pas aberrant en effet de soutenir que la philosophie – en tant que telle – a partie liée, de manière intrinsèque, avec la crise de la coutume. Il y a des philosophies favorables à la coutume, il n'y a pas de philosophie coutumière. À partir du moment où un philosophe se propose de défendre ou promouvoir la coutume, c'est assurément qu'elle est en crise. La coutume, si elle est bien ce qu'elle est, n'a pas à être défendue ni justifiée. Elle est.

La naissance de la philosophie, la manière dont elle se développe à Athènes aux V^e et IV^e siècles, ont directement à voir avec une crise de la coutume. Cette crise déchire le monde grec et, en même temps, en libère les extraordinaires potentialités, faisant éclore, dans tous les domaines, les œuvres de la période *classique* – c'est-à-dire la période qui fera, à jamais, référence. Le questionnement est à vif chez Platon, en réaction à la profonde réflexion de Protagoras, et de la sophistique en général. Il se conclut avec la mise au point

sceptique, qui fixe les termes d'un débat qui sera repris chez Montaigne et ses successeurs (Pascal, en particulier). [Premier chapitre].

C'est à Montaigne en effet que l'on doit la reprise de l'interrogation philosophique sur la coutume. Montaigne emprunte les thèmes et les termes de la tradition sceptique de l'Antiquité, mais il les remanie en fonction du contexte qui est le sien – le contexte de la naissance de la Modernité, marqué par l'affirmation de la subjectivité individuelle en tous domaines – mais en particulier le domaine crucial de la religion. Montaigne est le témoin effaré et lucide de la naissance d'un monde où la coutume est désormais soumise à contestation et où elle ne sera plus dès lors longtemps encore le principe fondamental de la sociabilité. À ce titre, sa défense subtile et profonde de la coutume nous en dira long. [Deuxième chapitre].

Montaigne propose une analyse des facteurs de crise de la coutume en même temps qu'une analyse subtile des conditions de la sociabilité coutumière, une sociabilité conformiste, au sens fort de cet adjectif. Le conformisme coutumier s'inscrit dans le seul contexte où il peut se développer et s'épanouir : la sociabilité communautaire, dont Rousseau dresse le portrait idéal dans le Clarens de la *Nouvelle Héloïse*. Clarens est en petit ce que pourrait être la communauté du peuple en plus grand, un peuple régi par la coutume plutôt que par le droit. La coutume est alors l'expression de l'esprit qui anime le peuple. Nous examinons alors la notion d'esprit du peuple telle qu'elle se présente, en relation avec la coutume, chez Savigny, et sa reviviscence dans l'anthropologie culturaliste contemporaine (Ruth Benedict). [Troisième chapitre].

CHAPITRE I – AUX ORIGINES GRECQUES

A – DÉCOUVERTE DES COUTUMES – AFFIRMATION DE LA RATIONALITÉ

§44 – Hérodote

Avec Hérodote, la notion de coutume fait son entrée à titre d'objet déterminé dans le champ de réflexion de la pensée grecque. On sait en effet quelle importance le « Père de l'histoire » accorde aux *nomoi*²⁴⁵ des dizaines de peuples différents qu'il est amené à passer en revue dans son *historia*. Celle-ci est tout autant le récit des péripéties guerrières des peuples en conflit qu'une enquête sur les mœurs et les institutions qui identifient ces peuples. C'est chez lui, Hérodote, sinon à partir de lui, que prend naissance la problématique de la diversité des coutumes, vouée à un grand avenir²⁴⁶. Cette problématique prend corps chez l'historien-ethnologue à partir de l'étonnement qu'il fait partager à ses lecteurs. Il constate en effet que chaque peuple, et chacun dans chaque peuple, vit ses coutumes comme un absolu. C'est d'ailleurs seulement à condition de les vivre ainsi, comme ce qui est absolument justifié, comme ce qui constitue la Justice même, que le peuple y adhère, trouve son identité et se construit en tant que peuple. La coutume, entendue comme ensemble des mœurs et des institutions, est donc un facteur fondamental d'unité et d'identité.

Le passage le plus significatif à cet égard se trouve au livre III de *l'Enquête*. Hérodote y rapporte la « folie » du Perse Cambyse, successeur de Cyrus, qui avait conquis l'Égypte en se moquant ouvertement de ses vénérables traditions : « en définitive, il me semble absolument évident que ce roi fut complètement fou ; sinon, il ne se serait pas permis de railler les choses que la piété ou la coutume [hironisi te kai nomaiouisi²⁴⁷] commandent de respecter. En effet, que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes [nomous] qui existent, celles qui sont les plus belles [kallistous²⁴⁸] et chacun désignera celles de son pays – tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres »²⁴⁹. À quoi il ajoute, un peu plus loin : « Tous les hommes sont convaincus

²⁴⁵ Le grec *nomos* renvoie à la manière de faire prescrite et/ou habituelle, donc à l'usage ou à la loi ; au pluriel, *nomoi* renvoie de façon plus déterminée aux coutumes. Pour cette notion de *nomos*, voir aussi au §9 et au §57.

²⁴⁶ Hérodote aurait effectué une lecture publique de son œuvre en -445 à Athènes. On peut néanmoins, non sans motif, faire référence avant lui à Homère, comme en témoigne l'incipit de *l'Odyssée* : « Ô Muse, conte-moi l'aventure de l'Inventif / celui qui pillait Troie, qui pendant des années erra, / voyant beaucoup de villes, découvrant beaucoup d'usages. » – *L'Odyssée*, traduction P. Jaccottet, La Découverte, Paris, 2004, p.12.

²⁴⁷ De *hieros*, « sacré » et *nomaios*, « conforme à l'usage » : on notera cette association originelle du religieux et du coutumier que nous aurons l'occasion de rencontrer souvent.

²⁴⁸ Le grec *kalos* est normalement traduit par « beau » en français, mais il a une valeur beaucoup plus forte et générale, la valeur d'un idéal tout à la fois moral et esthétique, un idéal du bien et du beau qu'exprime la formule tant usitée du *kaloskagathos* : l'homme (de) bien, l'homme parfait.

²⁴⁹ Hérodote, *l'Enquête*, III-38, trad. A. Barguet, in *Hérodote - Thucydide, Œuvres complètes*, Pléiade Gallimard, Paris, 1964, p.235.

de l'excellence de leurs coutumes », ce que montre de façon éclatante l'expérience à laquelle Darius soumit les Grecs et les Indiens (Callaties) de son entourage. Aux Grecs, il demanda « à quel prix ils consentiraient à manger, à sa mort, le corps de leur père : ils répondirent tous qu'ils ne le feraient jamais, à aucun prix ». Aux Callaties, « qui, eux, mangent leurs parents, devant les Grecs (...), il demanda à quel prix ils se résoudraient à brûler sur un bûcher le corps de leur père : les Indiens poussèrent les hauts cris et le prièrent instamment de ne pas tenir de propos sacrilèges. Voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers " la reine du monde [nomos pantôn basilea]. " »²⁵⁰

Tous les hommes – ils sont humains, tous, en cela – sacralisent des coutumes, religieusement observées par chacun, mais aucun, et pour rien au monde, n'adopterait la coutume des autres. Mis en demeure par Darius, les Callaties sont contraints, en présence des Grecs, de dénoncer la coutume hellénique comme une abomination. Il n'y a pas d'humanité sans coutume, la coutume fait l'homme, mais les coutumes sont propres à chaque peuple, différentes et exclusives de celles des autres. La violence des envahisseurs, dont Cambyse, avant Xerxès, propose l'image outrée, cette violence qui constitue la trame narrative de *l'Enquête*, consiste toujours au fond à oublier cette vérité universelle du particularisme coutumier²⁵¹. Telle est la leçon d'Hérodote, qu'il formule et synthétise en reprenant la sentence du vénérable Pindare : *nomos pantôn basilea* – la coutume (ou la loi) reine de toutes choses.

§45 – Absoluité et relativité de la coutume

La coutume est peut-être reine, mais il y a au-dessus d'elle la raison de celui qui l'affirme telle ; au-dessus de la coutume – des coutumes, en fait – il y a la rationalité critique d'Hérodote, capable de s'arracher à la particularité coutumière – la sienne propre, pour commencer – et de la surplomber pour affirmer son universelle prévalence. L'homme de la coutume ne peut pas admettre la pluralité des coutumes : c'est la leçon de la fable de Darius/Hérodote. Mais, au moment même où Hérodote consacre l'universel empire de la coutume – deuxième leçon de la fable – il la relativise ; la coutume est peut-être le seul absolu auquel les hommes ordinaires – ou d'ordinaire – aient accès, mais c'est un faux absolu. Nous voilà engagés, et pour longtemps, dans une certaine problématisation de la coutume – sa problématisation sceptique.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.238.

²⁵¹ Telle est la thèse centrale soutenue par Hérodote si l'on suit la démonstration très convaincante de Pascal Payen dans *Les Îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, EHESS, Paris, 1997. Le même auteur résume ainsi son propos : « Les coutumes traduisent invariablement la singularité et la cohésion d'un peuple, d'un groupe au moment où se manifeste l'envahisseur, le tyran. » – *La coutume dans le Discours de la servitude volontaire d'Etienne de La Boétie – Un concept venu d'Hérodote?*, in *Les Figures de la coutume – Autour du Discours de la servitude volontaire*, études réunies par Laurent Gerbier et Olivier Guerrier, Classiques Garnier, Paris, 2012, p.34. Dans le même sens, mais d'un point de vue plus « politiste », voir François Châtelet, *La naissance de l'histoire*, Points Essais, Paris, 1996 (1^{ère} édition 1962), tome 1, chapitre 1 : « Hérodote et les Guerres médiques », et particulièrement la 2^e partie de ce chapitre : « l'Enquête comme découverte de l'importance des structures politico-sociales ».

Il suffit de lire les premières lignes de *l'Enquête* pour saisir à cet égard l'originalité d'Hérodote : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son *Enquête* afin que le temps n'abolisse pas le souvenir des actions des hommes et que les grands exploits [erga megala kai thômasta] accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; il donne aussi la raison [aitia/cause] du conflit qui mit ces deux peuples aux prises ». D'emblée l'ouvrage est placé sous le signe du grand partage entre Grecs et Barbares, mais un grand partage qui n'implique immédiatement aucune hiérarchisation, aucune subordination, qui est simplement constaté et soumis au regard objectif et égalisateur d'un déterminisme causal indifférent : les Grecs et les Barbares sont également capables d'exploits, et leur conflit ressortit à une cause [aitia] qu'il s'agit de déterminer. Malgré l'apparence d'un récit des hauts faits, des exploits, qu'il s'agirait de remémorer, on est très loin d'Homère : d'abord, chez Homère, même si les Troyens ne sont pas des « Grecs » – la question est controversée – du moins y a-t-il entre eux et les Achéens une parfaite homogénéité culturelle ; ce sont des frères ennemis ; ensuite, le récit homérique n'est pas piloté par le souci « positiviste » de rechercher des causes, il épuise son sens épique dans la célébration des héros.

En 472 – nous possédons la date précise – Eschyle met en représentation *Les Perses* lors de l'épisode de Salamine. La question de la différence culturelle est bien cette fois au centre de la tragédie : tout oppose les mœurs et les institutions des Mèdes et celles des Athéniens que réunit toutefois l'universelle faculté humaine de souffrir l'affliction. C'est cette compassion ou sympathie qui autorise d'ailleurs Eschyle, en un geste extraordinaire, à mettre en scène les événements à partir de la façon dont les Perses les ont vécus et à partir de ce qu'ils en disent. Toutefois, même s'il met en scène leurs adversaires, Eschyle ne se prive pas de valoriser le point de vue des Athéniens : ce sont eux les vainqueurs de Salamine, et vainqueurs pour de justes raisons.

Hérodote, lui, va plus loin et tend vers une forme de neutralité positive, illustrée de façon très parlante par l'épisode des Callaties et des Grecs ; rien ne suggère qu'il serait plus digne, qu'il serait meilleur, à quelque point de vue que ce soit, d'incinérer les morts plutôt que de les ingérer²⁵². On ne peut donc que reprendre le jugement de François Châtelet : « Mais ce n'est point seulement par les germes de positivisme contenus dans le détail de *l'Enquête* que l'œuvre reflète les tendances nouvelles de l'esprit grec. En fait, c'est surtout la largeur de vues d'Hérodote qui peut constituer un enseignement pour la Grèce classique. A ce titre, par sa "philobarbarie", il est un prédécesseur de ces Sophistes qui, quelques années plus tard, entameront la lutte contre les préjugés des Grecs à l'égard de tout ce qui n'est pas hellène. »²⁵³

²⁵² « L'étude de la coutume [custom] peut être profitable si certaines propositions préliminaires sont admises, et quelques-unes de celles-ci ont rencontré d'acharnés contradicteurs. D'abord, toute étude scientifique exige qu'il n'existe aucune préférence dans l'appréciation [preferential weighting] de tel ou tel des articles de la série qu'elle aura choisi pour objet. » – Ruth Benedict, *op. cit.*, p.9.

²⁵³ François Châtelet, *La naissance de l'histoire*, *op.cit.*, tome 1, p.124.

François Châtelet semble opposer dans une certaine mesure, ou du moins dissocier, ce qu'il appelle « positivisme » et « philobarbarie ». En réalité, il nous semble que les deux attitudes sont absolument solidaires : c'est la rationalité à la recherche des causes qui place Grecs et Barbares sur un même pied, en quoi d'ailleurs Hérodote est effectivement le Père de l'histoire ; inversement, c'est parce que Grecs et Barbares sont intégrés dans un même plan de réalité humaine qu'une recherche des causes devient possible. Et si, comme l'ajoute F. Châtelet, Hérodote est effectivement le précurseur des Sophistes, c'est tout à la fois et indissociablement parce qu'il se situe sur le plan de la positivité rationnelle et sur celui de la dénonciation du préjugé ethnocentriste.

Toujours est-il que, nous y voilà, la coutume est la reine du monde – *pantôn basilea*²⁵⁴. Ajoutons à cet égard qu'en reprenant la formule de Pindare, Hérodote n'hésite pas à lui donner l'interprétation qui lui convient ; le pieux et traditionaliste Pindare voulait sans doute par *nomos* désigner la loi du destin, celle dont discuteront les Tragiques – pour finalement la congédier. Mais, pour Hérodote, la question est tranchée : de ce *nomos* suprême, il fait sans ambiguïté la loi des hommes, dans toute la variété problématique de ses expressions²⁵⁵.

§46 – Le moment de la singularité et de l'universalité

Hérodote, qui nous conduira bientôt à Protagoras, marque l'éveil de la rationalité grecque relativement aux phénomènes sociaux. Cet éveil se comprend dans le contexte d'une crise – la crise de l'*êthos* grec aux V^e et IV^e siècles avant notre ère. La belle unité de la cité à peine parvenue à son apogée tend à se défaire sous l'effet dissolvant de l'individualisme critique. Hegel explique dans la *Phénoménologie de l'esprit* que, dans le monde éthique originel, le monde coutumier, l'individu vit de façon immédiate en conformité avec son temps et son peuple. Il est dans une forme d'être dans laquelle « chacun est aussi certain des autres qu'il est certain de soi-même » et où « j'intuitionne Eux comme Moi, Moi comme Eux ». Dans la vie éthique, immédiate et heureuse, « la conscience singulière, ayant immédiatement son existence dans l'ordre éthique

²⁵⁴ Notons d'emblée que la formule de Pindare est reprise dans le chapitre « De la coutume » (I-23) des *Essais* de Montaigne.

²⁵⁵ Faute de contexte, il est impossible de savoir de façon assurée ce que Pindare désignait en l'occurrence par *nomos*, et, comme l'écrit W. K. C. Guthrie à propos de la formule de Pindare : « il faut dire que personne n'est d'accord quant à sa signification » (*Les sophistes*, Payot, Paris, 1976, p.138). Cette question est par exemple examinée à propos de ce passage du *Gorgias* de Platon où le personnage de Calliclès invoque à son tour la formule de Pindare pour justifier la loi naturelle du plus fort (*Gorgias*, 484b). Pour Monique Canto, qui traduit le texte, il y a peu de doute que Pindare entendait par là la loi du destin (*Gorgias*, GF, Paris, 1987, note p.331). En revanche, Alfred Croiset, traducteur de l'édition Budé, ne pense pas qu'il soit possible de trancher (note p.163, in *Gorgias*, Platon, *Œuvres complètes*, tome III - 2^e partie, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les Belles lettres, Paris, 1941). Guthrie (*op. cit.*, p.141), après examen de toutes les hypothèses, conclut : « je prends le risque de dire ce qui suit : les coutumes reconnues, admises (l'usage, la tradition), ont un pouvoir immense. »

réel ou dans le peuple, est ainsi une confiance compacte [Ein gediegenes Vertrauen] »²⁵⁶. Mais, continue Hegel, « La raison doit nécessairement sortir de cette condition heureuse ».

Ce qui va se passer, c'est que la singularité, qui n'existe d'abord qu'en soi et non pour soi, va s'élever à la conscience de soi, et à ce moment-là, « *cette unité immédiate avec l'esprit, ou son être en lui, sa confiance, tout cela est perdu* ». Lorsque ce moment de la singularité s'est fixé, ajoute Hegel, « *alors l'individu s'est dressé en face des lois et des mœurs ; elles sont seulement une pensée sans essentialité absolue, une théorie abstraite sans réalité effective ; mais l'individu, comme ce moi particulier, est alors à soi-même la vérité vivante.* »²⁵⁷ Le moment de la singularité, Hérodote l'annonce mais Protagoras et Socrate le réalisent²⁵⁸. Jean-François Marquet commente ce passage de la *Phénoménologie* de manière très éclairante : « *si l'on remonte avant Socrate, ce que l'on trouve, ce sont des sociétés particulières qui sont aussi différentes que des espèces animales ; chaque société a ses mœurs et l'individu est complètement immergé dans un système qui se différencie radicalement des autres ; dans cette situation préhistorique, il n'y a que des particularités : agir bien, pour l'homme, c'est toujours suivre les mœurs particulières du peuple particulier auquel il appartient.* »²⁵⁹

Avant l'intervention de la rationalité critique, elle-même déterminée par certaines mutations historiques, n'existent que des peuples particuliers qui ont chacun leurs mœurs, auxquelles les individus sont attachés de telle sorte que, pour eux, vivre « *libres, sains, bons et heureux* », pour s'exprimer comme Rousseau²⁶⁰, c'est vivre en conformité avec ces mœurs sans plus se poser de question, dans une sorte d'état de nature social édénique. Avec Hérodote, les sociétés particulières cessent de s'ignorer ; elles sont mises en relation par la pensée critique et sont relativisées. Nécessairement, l'individu qui prend conscience de ce phénomène et le vit (pensons à l'Athènes cosmopolite du V^e siècle) tend à détacher son individualité du tout éthique, s'isole et sort de la « *confiance compacte* ».

Ainsi, le moment où Pindare proclame que *nomos* est la reine du monde, principe universel, est aussi celui de l'éveil de la singularité et de l'interrogation

²⁵⁶ *Phénoménologie de l'esprit*, ch.V – *Certitude et vérité de la raison*, trad. Hyppolite, op. cit., tome 1, pp.292-293. Sur Socrate, cf. plus haut §16.

²⁵⁷ *Phénoménologie*, *ibid.*

²⁵⁸ En réalité, les trois sont contemporains : Protagoras serait né vers 490, Hérodote vers 480 et Socrate en 470... Pindare, lui, serait né vers 520.

²⁵⁹ Jean-François Marquet ajoute et conclut : « *Dès lors, il n'y a pas l'idée d'une morale universelle et il n'y a pas davantage sentiment d'une individualité radicale, il n'y a pas, chez l'individu, sentiment de ce qui fait de lui quelqu'un d'absolument unique. Autrement dit, des trois éléments du syllogisme hégélien, il n'y en a qu'un, le particulier, qui soit représenté ; il n'y a pas de singulier, d'individu et il n'y a pas davantage d'universel au sens propre du terme, il n'y a pas quelque chose qui vaudrait pour tout être humain en tant que doué de raison* » – *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit., p.189.

²⁶⁰ Rousseau décrit ici les hommes des premières sociétés –, « *l'époque la plus heureuse* », la « *jeunesse du monde* » – in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, III, Gallimard Pléiade, Paris, 1964, p.171.

critique. La nature de cette royauté universelle devient l'objet d'un âpre débat : mais quel est donc ce *nomos* à qui il revient de régler le monde – et pas seulement le monde humain d'ailleurs ? C'est la grande question du V^e siècle ; elle fournit matière à la libre réflexion rationnelle, qui se libère du carcan des représentations traditionnelles, et elle se pose quasi simultanément sur tous les plans. Sur le plan de la nature, c'est cette question, posée pour elle-même et en des termes tout à fait nouveaux, qui inaugure, dès le VI^e siècle, la nouvelle physique matérialiste, à partir de Thalès²⁶¹. On la retrouve encore au cœur de la tragédie classique qui, pour reprendre la thèse de Jean-Pierre Vernant, se constitue à partir d'une reprise du *nomos* mythique interrogé à partir des nouvelles préoccupations et des discussions de la Cité démocratique : « *La tragédie prend ses distances par rapport aux mythes de héros dont elle s'inspire et qu'elle transpose très librement. Elle les met en question. Elle confronte les valeurs héroïques, les représentations religieuses anciennes, avec les modes de pensées nouveaux qui marquent l'avènement du droit dans le cadre de la cité.* »²⁶²

§47 – La question de la justice – Platon

La question est évidemment au cœur et à l'origine même de la philosophie. Avec Socrate est posée explicitement la question de l'universalité : dans le *Ménon*, par exemple, il s'agit de savoir si, par-delà la vertu propre de l'homme, de la femme, du vieillard, de l'enfant, et de l'esclave – dans une société donnée – il ne serait pas possible de penser quelque chose qui serait LA vertu, excellence propre de l'homme en tant qu'homme²⁶³. C'est bien sûr à la raison qu'il reviendrait alors de définir l'essence de la vertu, de s'en donner l'idée, et de faire de cette Idée l'idéal directeur de l'ordre social : du Socrate du *Ménon* – et des autres dialogues dits « socratiques » – au Platon de la *République* ou des *Lois*, la conséquence est logique.

Y a-t-il donc un au-delà universel et transcendant de la coutume ? Peut-on penser une idée du bien qui ne se réduise pas à ce qu'il est convenu de faire dans telle ou telle société ou à ce que chacun estime être préférable pour son compte ? La question provoque le partage polémique entre la sophistique d'un côté, à partir de Protagoras, qui s'en proclame le fondateur, et le platonisme de l'autre. On suivra volontiers à cet égard l'affirmation d'Auguste Diès,

²⁶¹ Cf. Jean-Pierre Vernant, notamment les chapitres 7 et 8 de *Mythe et pensée chez les Grecs* (« *Du mythe à la raison* ») et « *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque* », Maspero, Paris, 1965, ou encore, de façon plus résumée, l'ultime chapitre des *Origines de la pensée grecque* (« *La nouvelle image du monde* »), PUF, Paris, 1962.

²⁶² Jean-Pierre Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, 1981 (1^{ère} édition 1972), p.16.

²⁶³ « *Car on trouve une vertu pour chaque forme d'activité et pour chaque âge, et ce, pour chacun de nous, par rapport à chaque ouvrage que nous nous proposons.* » Telle est la fameuse réponse de Ménon à la question socratique – qu'est-ce que la vertu ? A chaque âge, chaque activité, chaque sexe sa vertu, et, pour celui qui a lu Hérodote : à chaque peuple aussi. Platon, *Ménon*, 72a, traduction Monique Canto-Sperber, GF, Paris, 1991. Sur le contexte et l'enjeu historique et idéologique de l'interrogation insistante sur la « vertu », voir notamment le premier chapitre (« *Le problème de l'éducation* ») de Joseph Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939.

« Une même foi, la foi dans la justice, a commandé dès le début, la double réaction qui explique tout le platonisme : réaction contre le relativisme moral et social, réaction contre le relativisme intellectuel. Si le caprice individuel ne crée pas le droit, c'est qu'il ne crée pas le réel. La théorie des Idées ou Formes est simplement l'affirmation que ce réel est fait de natures distinctes et permanentes, dont l'indissoluble permanence et l'indispensable distinction s'imposent à notre action comme elles s'imposent à notre esprit. Ces natures, normes du vrai et normes du droit, constituent l'être en soi, le divin par excellence. »²⁶⁴

Pour Platon, « Si le caprice individuel ne crée pas le droit, c'est qu'il ne crée pas le réel » : la formule est excellente, mais ajoutons au caprice individuel son complément nécessaire : le caprice collectif – la coutume. La loi du monde ne réside ni dans l'arbitraire du libre choix individuel (fût-il celui des hommes assemblés prétendant légiférer), ni dans l'arbitraire de la culture, ni enfin dans l'arbitraire de la « nature » – la nécessité matérielle des physiologues. Elle réside dans une rationalité ordonnatrice qui transcende le monde et les hommes, et dont la philosophie a pour tâche de penser le modèle intemporel.

Pour caractériser dans cette perspective le rapport de Platon à la coutume, on peut reprendre les premières pages de la *République*, où Platon règle son compte à la tradition. Socrate est en scène aux côtés d'un noble vieillard auquel il prodigue toutes les marques apparentes – mais seulement apparentes – du respect. Ce vieillard – Céphale – incarne la Tradition et c'est un homme tout à fait « comme il faut », auprès de qui il convient de s'instruire. Sauf que cet homme très digne, au moment où l'entretien en vient à la question de la justice, avoue qu'il est terrifié par les cauchemars qui troublent son sommeil, terrifié à l'idée qu'il pourrait partir dans l'autre monde sans s'être acquitté de toutes ses dettes, à l'égard des hommes comme à l'égard des dieux. Car Céphale croit fermement, avec toute la Tradition (notamment avec le sage Simonide, que son fils Polémarque cite à cette occasion), que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit.

A quoi Socrate rétorque : et si un fou furieux vient réclamer l'arme qu'il a mise en dépôt, est-il juste de la lui rendre ? Céphale s'excuse – il ne prolongera pas la discussion car il doit pratiquer un sacrifice, et il lègue la charge de la discussion à Polémarque... En réalité, Céphale l'a avoué, il a peur ; or, la discussion fait peur en ce qu'elle implique par principe d'oser remettre en cause ce que l'on croit le plus fondé. Socrate, par contraste, lorsqu'il sera le vieillard du *Phédon*, acceptera, lui, à l'instant de sa mort de discuter de l'immortalité – et donc de l'éventuelle mortalité – de l'âme. Polémarque, héritier de la discussion, dans le droit fil de la tradition, ne sera pas plus capable que son père Céphale de fonder la définition traditionnelle de la justice ; à bout d'arguments, empêtré dans les pires absurdités, il devra bien avouer : « mais je ne sais plus, moi, ce que je disais. »²⁶⁵ Or, ce que disait Polémarque n'était rien d'autre que ce que

²⁶⁴ Cette affirmation est tirée de la très substantielle introduction aux *Lois* de Platon rédigée par A. Diès, in Platon, *Œuvres complètes*, tome XI - 1^{ère} partie, *Les Lois*, Les Belles lettres, Paris, 1951, p. LXXXIII.

²⁶⁵ *République*, I, 334b, traduction G. Leroux, GF, Paris, 2002.

répète la tradition : rendre à chacun... Mais Polémarque n'a aucune idée de ce qu'il dit et le fait de répéter la tradition ne saurait le sauver, ni sauver la Cité et la Grèce.

Or, pour Platon comme pour la tradition, la justice consiste effectivement à rendre à chacun son dû ; Socrate en fera la définition même de l'idée de justice telle qu'elle s'impose, plusieurs centaines de pages plus loin, à l'issue de la première phase d'analyse du dialogue, au Livre IV de la *République*²⁶⁶. A quoi bon dès lors ce long détour si c'était pour arriver au même point, dira-t-on ? Bachelard pense certainement à Platon lorsqu'il écrit que « *l'opinion a, en droit, toujours tort* ». ²⁶⁷ Avec toute la tradition, Polémarque (l'opinion) dit juste sur la justice mais il ignore ce qu'il dit, il répète ce à quoi il est accoutumé, et, c'est ici parfaitement montré, *coutume n'est pas raison*. Il a fallu deux cents pages de dialogue pour arriver à effacer la tradition – pourtant très apparemment vraie – et la remplacer par la vérité rationnelle et raisonnée. Ces deux cents pages étaient nécessaires pour se désaccoutumer, pour déraciner l'accoutumance et la coutume. Il faudra encore deux cents pages et un autre long détour pour établir, contre toute tradition, l'inaccoutumé absolu : l'égalité des sexes, la communauté des femmes et la royauté des philosophes.

§48 – Coutume n'est pas raison – Platon

Les bonnes vieilles coutumes perpétuées par les « gens bien » ne sauraient sauver Athènes de la crise qu'elle traverse. C'est ce qui ressort du dialogue tendu et hostile entre Socrate et Anytos vers la fin du *Ménon* (89e-94e) : à qui faut-il adresser le jeune Ménon, venu à Athènes pour apprendre la vertu ? « *qu'il aille trouver n'importe quel Athénien, homme de bien [kaloskagathos]* »²⁶⁸, répond Anytos. C'est que, selon lui, la vertu s'acquiert par l'exemple et l'imitation, elle se transmet par tradition. Oui, mais, réplique Socrate, pourquoi les plus grands hommes d'Athènes²⁶⁹ eux-mêmes, ceux qui, assurément, incarnent parfaitement la vertu de la Cité, ont-ils été si visiblement incapables de transmettre leur excellence (vertu) à leurs propres enfants (et aux citoyens en général) ? Et pourquoi les sophistes, à commencer par Protagoras, rencontrent-ils un tel succès ? Il y a bien à Athènes des hommes valeureux, « *mais ont-ils été aussi de bons maîtres pour enseigner leur propre vertu ? En effet, c'est sur ce point que porte notre discussion. Non pas sur la question de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, à Athènes, des gens de bien, ni sur celle de savoir s'il y en a eu dans le passé, mais notre examen porte depuis un moment sur la question de savoir si la vertu s'enseigne.* »²⁷⁰

²⁶⁶ C'est à quoi revient en effet la définition très délibérément triviale de 433e : « *to ta hautou prattein* » c'est-à-dire s'occuper de ses propres affaires, ...

²⁶⁷ G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Vrin, Paris, 1993, p. 14.

²⁶⁸ *Ménon*, 92e, trad. M. Canto-Sperber, *op. cit.*

²⁶⁹ Socrate cite successivement Thémistocle et son rival Aristide, puis Périclès et son rival Thucydide (l'homme politique).

²⁷⁰ *Ménon*, 93a-b, trad. M. Canto-Sperber, *op. cit.*

Socrate explique ainsi en substance que la tradition ne « fonctionne » plus, que la moralité coutumière est démunie face aux problèmes nouveaux posés par l'époque troublée que vivent Athènes et le monde grec, un monde qui connaît une véritable crise de l'éducation dont la solution exige de passer d'urgence sur un autre plan, celui de la rationalité philosophique. La moralité coutumière, comme l'illustre le personnage Céphale, est pure routine et pur rituel ; son succès – si l'on peut dire – tient dans la répétition, mais à un moment où la société change c'est précisément la répétition qui fait son échec, et l'échec de la coutume produit la démoralisation globale de la société, en particulier des jeunes.

De manière plus précise encore que dans la *République*, c'est dans *Les Lois* que le rationalisme platonicien exprime ses exigences, dans le cadre d'une opposition tranchée entre les coutumes d'un côté et la Loi de l'autre ; le code de lois de la colonie des Magnètes, qu'il s'agit de fonder d'abord en théorie ou en paroles (*logōi*), propose en effet « une législation écrite, dont la substance et les règles de procédures seront également écrites avec précision, sans lacune, de telle sorte que rien de la vie civique n'échappe aux prescriptions de la raison pour être livré à l'arbitraire des coutumes ou à l'imagination des poètes »²⁷¹. Pour Platon, c'est clair, il n'est pas question de laisser à la coutume le soin de régir le monde. Gouverner, c'est l'affaire de la raison, raison des philosophes rois, dans la *République*, ou raison de la loi dans les *Lois*.

§49 – Éducation de la sensibilité

Est-ce à dire que la coutume n'aurait plus aucun rôle à jouer ? On serait tenté de l'expulser, comme les poètes, mais en réalité, la coutume, comme la poésie, et pour des raisons similaires, peuvent puissamment aider à l'existence sociale droite, à condition d'être placées sous l'autorité de la raison afin de devenir les auxiliaires de ses desseins²⁷². La coutume a donc son rôle à jouer – et un rôle important – mais une coutume réformée, sans autonomie ni spontanéité propre, une coutume définie par la loi jusque dans ses détails en tant qu'instrument fondamental du projet politique : l'éducation. Voici comment, au Livre II des *Lois*, Platon définit l'éducation et la façon dont le projet éducatif articule la coutume et la raison : « Dès lors j'entends par éducation l'éclosion initiale de la vertu chez l'enfant. Si le plaisir, l'affection [*philia*], la douleur et la haine apparaissent donc comme il faut [*orthōs*] dans l'âme, avant qu'elle puisse en saisir la raison [*logon lambanein*], et si, lorsque l'âme en a saisi la raison, ils s'accordent avec la raison pour reconnaître qu'elle a pris de bonnes

²⁷¹ Luc Brisson, Jean-François Pradeau, in Platon, *Les Lois*, GF, Paris, 2006, p.21 ; les mêmes précisent encore : « le travail que Platon accomplit afin de forger ce code de lois magnète est un travail de sape politique de la culture grecque et des institutions qui reposent sur elles ».

²⁷² Au livre VII des *Lois*, livre de l'éducation, Platon propose l'idée d'une complémentarité de la loi et des coutumes anciennes, mais sous la stricte domination de la loi : « Car c'est de l'ensemble de ces éléments que dépend la cohésion d'une cité, et ni les lois ni les coutumes ne peuvent être stables les unes sans les autres, si bien qu'il ne faut pas nous étonner de voir une foule de coutumes [*nomima*] et d'usages [*ethismata*] apparemment insignifiants affluer dans notre législation et en augmenter l'étendue » (793a-d, trad. Brisson-Pradeau, *op. cit.*).

habitudes [tôn prosèkontôn ethôn], c'est cet accord [sumphonia] qui constitue l'excellence dans sa totalité [sumpasa aretê]. Mais la partie de cette vertu qui concerne la formation au bon usage des plaisirs et des douleurs et qui fait que, du début à la fin, on prend en haine ce qu'il faut prendre en haine et qu'on chérit ce qu'il faut chérir, cette partie, si après l'avoir isolée par la raison tu l'appelais « éducation » [paideia], tu aurais raison, à mon avis, de l'appeler ainsi. »²⁷³

L'éducation fondamentale est une formation du corps et de la sensibilité par la raison et en vue de la raison : exactement en vue de préparer, chez l'individu encore dépourvu de raison, la « symphonie » à venir du corps et de l'esprit qui définit la vertu de l'homme. C'est d'abord par des moyens musicaux que cette symphonie s'effectue ; c'est une éducation musicale individuelle et collective qui fabriquera le « chœur » des citoyens éduqués à la loi des mêmes rythmes et des mêmes harmonies, ayant acquis au plus profond, au plus sensible d'eux-mêmes le « sens [aisthêsis] de l'ordre [taxis] »²⁷⁴ Mais cette éducation – ou ce dressage civique – est destinée à se poursuivre durant toute la vie, comme en témoigne par exemple l'institution des repas pris en commun – *syssitie* – à laquelle Platon accorde tant d'importance, et qui concerne cette fois les adultes : « cette loi [sur les repas], une fois qu'on y eut goûté et qu'on eut par force pris l'habitude des repas en commun, parut être une coutume [epitêdeuma] d'une exceptionnelle efficacité pour assurer le salut de ces populations, et c'est ainsi ou à peu près que s'établit chez vous cette pratique des repas en commun. »²⁷⁵

Aux jeunes éduqués, aptes à obéir à la raison, Platon oppose les non-éduqués, cette jeunesse athénienne, sous l'emprise de la *pleonexia* [désir du plus], livrée à une intempérance dont les traits s'affirment bruyamment dès l'enfance : « On dit que tous les jeunes gens se trouvent en quelque sorte dans l'incapacité de se tenir tranquilles, qu'ils ne se retiennent pas de bouger leur corps ou d'émettre des sons ; sans cesse au contraire ils cherchent à remuer et à se faire entendre, les uns en gambadant et en bondissant, comme s'ils dansaient de plaisir et jouaient entre eux, les autres en émettant toutes sortes de sons. »²⁷⁶

On peut ainsi parler dans les *Lois* d'un véritable gouvernement de la loi par le moyen de la coutume, et de la raison par le moyen de la sensibilité : la coutume joue un rôle essentiel, mais toujours avec l'idée que, pour important que soit son rôle pour préparer et disposer à la raison, elle n'est pas elle-même rationnelle. Pour la masse des hommes, elle tient lieu de raison, et c'est elle qui

²⁷³ *Les lois*, II, 653a-c, trad. Jean-François Pradeau et Luc Brisson, GF, Paris, 2006

²⁷⁴ *Les lois*, II, 653e-654a, *op. cit.* Toute la réflexion sur l'éducation musicale, sur laquelle Platon revient à plusieurs reprises dans les *Lois*, est préparée par les réflexions déjà menées au Livre III de la *République* (398c-401a), et qui vont exactement dans le même sens. Au Livre VII des *Lois*, livre de l'éducation, Platon revient en détail sur ce sujet, et il note : « Ainsi passant leur vie de la même façon et dans les mêmes plaisirs, cité et citoyens demeureront les mêmes et, se ressemblant autant que possible, vivront comme il faut et seront heureux. » (816d)

²⁷⁵ *Les lois*, VI, 780b, *op. cit.* ; c'est l'Athénien qui parle et par « chez vous » il désigne Sparte et la Crète.

²⁷⁶ *Les lois*, II, 653d, *op. cit.*

assure alors leur obéissance à une autorité raisonnable qui leur reste extérieure et inaccessible. Par conséquent, ou bien la coutume a pour tâche de préparer l'enfant à la raison, ou bien elle tient lieu de raison pour l'ignorant ; si utile, si nécessaire, si salutaire soit-elle pour la Cité – et même la meilleure des Cités – elle n'en représente pas moins un degré inférieur d'humanité. La critique platonicienne, menée au nom de la rationalité, aboutit donc nécessairement à une dévalorisation de la coutume.

On va voir maintenant que l'entreprise de Protagoras, apparemment plus favorable à la coutume, contribue en réalité de façon décisive à une dévalorisation encore plus radicale, conséquence parfaitement logique d'un conventionnalisme totalement assumé. La philosophie de Protagoras aboutit ainsi à la fois à souligner l'importance décisive de la coutume à titre de véritable fondement de la sociabilité et en même temps à lui retirer toute prétention à disposer d'une valeur propre, ouvrant ainsi le champ à toute la thématique sceptique de la coutume.

B – LE RELATIVISME CULTUREL DE PROTAGORAS

§50 – L'homme, être de culture

Le personnage de Protagoras et sa philosophie apparaissent de façon substantielle à deux reprises dans l'œuvre de Platon ; la première fois dans le *Protagoras* à propos de l'enseignement de la vertu, la seconde fois dans le *Théétète* à propos de la nature du savoir. Les deux questions, l'une concernant l'action, l'autre concernant la connaissance, sont étroitement liées et étroitement en rapport avec une même interrogation centrée sur la coutume, comme nous allons nous efforcer de le montrer.

La première partie de ce dialogue de jeunesse qu'est le *Protagoras* est sans surprise consacrée à la question de la vertu ; le personnage de Protagoras, qui n'hésite pas à se proclamer lui-même sophiste²⁷⁷, est convoqué pour répondre à la question de savoir d'abord ce que peut bien enseigner un sophiste et ensuite si la vertu – objet prétendu de cet enseignement – est susceptible de s'enseigner. Désireux de déployer tous les aspects de son talent oratoire, Protagoras répond d'abord par une fable – celle d'Épiméthée et de Prométhée – puis par un discours démonstratif (*epideixis*, 323c-328d). C'est à ce discours sur l'éducation qu'il convient, pour notre sujet, d'accorder toute son attention.

« Réfléchis en effet : y a-t-il, ou n'y a-t-il pas, quelque chose d'unique [hen ti] à quoi tous les citoyens doivent nécessairement prendre part, s'il doit y avoir une cité ? »²⁷⁸ La question de Protagoras est celle de la condition de possibilité de la cité – quelle qu'elle soit. Cette condition consiste en un principe unique qu'on pourrait appeler « sociabilité », une capacité de faire société dont seraient porteurs tous les membres de la société. Cette capacité, Protagoras lui donne plusieurs noms, « vertu », « vertu politique », « justice », mais au fond un seul nom convient à cette unique et universelle capacité : elle est « en un mot cette chose unique que j'appelle vertu de l'homme [andros aretê] ».²⁷⁹

À la différence de la capacité technique, inégalement distribuée, elle est le fait de tous les hommes et elle définit ainsi l'homme en tant qu'homme ; en revanche, comme la capacité technique, elle demande à être développée grâce à un enseignement. On apprend à devenir membre de la société et citoyen, et c'est si évident qu'il va sans dire qu'il est utile et légitime de punir ceux qui ne se conforment pas aux lois et aux usages. La conformité sociale s'apprend et la correction pénale²⁸⁰ – au sein de la famille puis dans la société – est un des moyens les plus importants de cet enseignement. Le processus de socialisation est donc, si l'on peut dire, une « éducation tout au long de la vie ».

²⁷⁷ « Je reconnais que je suis sophiste et que j'éduque les hommes » – Protagoras, 317b, traduction Frédérique Ildefonse, GF, Paris, 1997.

²⁷⁸ Protagoras, *op. cit.*, 324e.

²⁷⁹ Protagoras, *op. cit.*, 325a.

²⁸⁰ « Celui qui entreprend de châtier rationnellement ne se venge pas d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais il châtie en vue de l'avenir (...) », Protagoras, *op. cit.*, 324b.

Il est fondé sur une universelle sociabilité, qui se résout en fait en une capacité générale d'apprendre. Cette capacité d'apprendre s'exprime aussi dans les techniques ; en réalité, elle est caractéristique de l'homme et elle fait de lui un être de culture²⁸¹.

§51 – Les mots et les valeurs

La question est maintenant de savoir comment s'opère l'apprentissage et quel contenu il prend : « *En réalité, on commence quand les enfants sont petits, et on continue leur vie durant à leur prodiguer enseignements et admonestations. Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, sa nourrice, sa mère, son pédagogue, son père lui-même rivalisent d'efforts pour le rendre le meilleur possible ; à chacune de ses paroles, à chacun de ses actes, ils lui apprennent et lui expliquent que ceci est juste, cela est injuste, ceci est beau, cela laid, ceci pieux, cela impie, et fais ceci, ne fais pas cela ! S'il obéit de son plein gré, très bien ; sinon, comme on redresse un bâton tordu et recourbé, ils le redressent par des menaces et par des coups. Ensuite, quand ils envoient les enfants à l'école, ils recommandent bien davantage aux maîtres de veiller à leur bonne conduite qu'à leur connaissance des lettres et de la cithare.* »²⁸²

En deux mots : *accoutumance* et *coutume*, voilà à quoi tient fondamentalement cette fameuse « vertu de l'homme » – disons sa sociabilité – avant qu'elle ne soit raffinée, pour une élite, par l'intervention des sophistes. Le façonnage de l'être social – présenté d'abord comme un dressage – commence dès la petite enfance ; l'enfant apprend indissociablement les *mots* et les *valeurs* : apprendre à *bien* parler, apprendre le *bien* (ce que l'on dit être bien) et apprendre à *bien* faire, c'est tout un. Dans ce contexte, rendre l'enfant « *le meilleur possible* », c'est évidemment le socialiser le plus parfaitement et étroitement possible. Mots et valeurs (ce qui est valorisé comme bien) constituent un seul ensemble ; ils sont acquis du même mouvement et deviennent ainsi indissociables. Cette association précoce doit en principe rendre ultérieurement impossible toute interrogation sur les valeurs, donc toute distance par rapport à elles : interroger les valeurs supposerait en effet que des mots neutres ou neutralisés, c'est-à-dire littéralement *dé-valorisés*, soient disponibles pour le faire. La coutume se referme donc sur elle-même.

Mots et valeurs sont du même ordre, un ordre *conventionnel* : de même que les mots, n'ayant aucun rapport naturel avec ce qu'ils désignent, varient d'une langue à une autre et n'existent que par convention, de même les valeurs varient d'une société à une autre et ne dépendent que de l'accord qu'elles réunissent²⁸³. Le mot « bien » se dit de multiples façons, indéfiniment variées, en

²⁸¹ C'est la leçon essentielle qui se dégage de la fable de Prométhée et Épiméthée racontée par le personnage de Protagoras dans les pages qui précèdent celles que nous commentons, en 320c-323c.

²⁸² Protagoras, *op. cit.*, 325c-e.

²⁸³ Dans le *Cratyle* (385e-386a), la thèse conventionnaliste d'Hermogène est explicitement rapportée par Socrate à la formule protagoréenne de l'homme mesure de toutes choses. « *Les noms (...) sont arbitraires*

recevant à chaque fois un contenu variable : « *agathon* », « *bonum* », « *bien* », etc., signifient en réalité ce que chaque société valorise et désigne à sa façon en visant la perpétuation de son existence même.

À ce premier stade primo-infantile, la *punition* joue un rôle décisif dans l'apprentissage ; l'acquisition des connaissances s'effectue par un processus de répétition/correction sous la stimulation de la sanction et de la récompense, selon un modèle qui est essentiellement celui du dressage. Grâce à ce processus d'accoutumance, qui marque le corps et la sensibilité, le comportement (linguistique et social) adéquat, d'abord obtenu par la stimulation externe, est intégré et devient spontané ; c'est immédiatement et sans effort que l'enfant trouve le bon mot ou le bon geste, adresse son désir à ce qu'il convient de désirer et son aversion à ce qu'il convient de fuir. Pour reprendre la terminologie de Bourdieu, l'enfant acquiert par le corps et dans son corps *l'habitus* qui le situe dans son *champ* et lui permet d'agir naturellement, c'est-à-dire « *engendrer, sans position explicite de fins ni de calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent* »²⁸⁴. *L'habitus* est savoir-être incorporé : pour Protagoras comme pour Bourdieu, « *nous apprenons par corps* »²⁸⁵, et ce que nous apprenons ainsi, un savoir-être, surdétermine ce que l'on croit apprendre seulement par l'intellect.

§52 – La seconde nature

Protagoras passe ensuite au second stade, celui de la scolarisation ; l'éducation se poursuit en effet sous la direction du maître d'école – grammaticien : « *quand ils envoient les enfants à l'école, ils recommandent bien davantage aux maîtres de veiller à leur bonne conduite [eukosmia] qu'à leur connaissance des lettres et de la cithare.* »²⁸⁶ Ce qui importe n'est pas l'instruction, l'acquisition d'un savoir, mais l'acquisition d'un « savoir-être », que l'on doit comprendre tout à la fois comme un savoir-faire linguistique et comme un savoir-faire social, en somme la compétence du « bon usage ». Ainsi l'enfant

et ne valent que par l'accord de tous pour désigner une même chose par le même signe. C'est l'invariance du signe qui introduit le stable dans l'indéterminé. » – Eugène Dupréel, *Les sophistes*, éditions du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 25. Et plus loin : « *Sextus nous a fait savoir que selon Protagoras les mots sont tous contenus dans l'indéterminé de la matière, à la disposition des hommes qui les adoptent selon leurs convenances, ce qui est une manière de contester que les mots soient, par nature, voués à ne désigner qu'un objet déterminé au préalable.* » (op. cit., pp.37-38).

²⁸⁴ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p.201.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.204. Au « *fais ceci, ne fais pas cela* » de Protagoras fait écho ce commentaire de P. Bourdieu : « *Aussi bien dans l'action pédagogique quotidienne ("tiens-toi droit", "tiens ton couteau de la main droite") que dans les rites d'institution, cette action psychosomatique s'exerce souvent au travers de l'émotion et de la souffrance (...)* » (*ibid.*, p.205). L'éducation morale apprend à chacun ce qu'il a à être et s'opère, au-delà et en-deçà de la relation pédagogique, par ces « *interventions continues, infinitésimales et souvent inaperçues que tout groupe exerce sur ses nouveaux membres ; je pense notamment à toutes les injonctions et à tous les interdits – ceux par exemple qui sont impliqués dans tous les actes de nomination, termes de référence ou termes d'adresse – qui, implicites, insinués ou tout simplement inscrits à l'état pratique dans les interactions, sont adressés à l'enfant et qui contribuent à déterminer sa représentation de sa capacité (...) d'agir, de sa valeur, de son être social.* » (*ibid.*, p.315)

²⁸⁶ Protagoras, op. cit., 325d-e.

s'habitue-t-il, si l'on peut dire, à lire le monde d'une certaine façon, et à l'évaluer tout à la fois, mais à le lire et l'évaluer en Grec, ou, plus précisément, en Athénien. La même remarque vaudrait, à partir de la langue – c'est elle qui est fondamentale – pour les Perses ou les Scythes...

L'action du maître d'école est prolongée, au niveau de la sensibilité, par celle du cithariste, qui fait acquérir à l'enfant le sens du rythme et de l'harmonie, mais, encore une fois, en vue d'une meilleure compétence sociale et d'une meilleure insertion sociale, et non pour développer le goût de la musique pour elle-même. Il en est de même pour la gymnastique, qui développe les capacités du corps et l'endurance en vue des nécessités civiques, avant tout celles du service militaire²⁸⁷. A ce second stade aussi la punition et son corollaire, la récompense, jouent un rôle éducatif déterminant.

De même jouent-elles un rôle majeur dans la troisième phase de l'éducation, celle qui concerne tous les citoyens et plus seulement les enfants ; cette fois, c'est la loi qui joue le rôle de maître d'école et qui distribue les sanctions : « *Quand ils ont quitté l'école, c'est cette fois la cité qui les contraint à apprendre ses lois, et à vivre en se conformant à leur modèle, afin qu'ils ne soient pas laissés à eux-mêmes et n'agissent pas à l'aventure ; mais exactement comme les maîtres d'écriture esquissent avec leur stylet le tracé des lettres pour les enfants qui ne savent pas encore écrire, puis leur remettent la tablette et les contraignent à écrire en suivant l'esquisse des lettres, la cité trace l'esquisse des lois (...)* ; elle châtie celui qui s'en écarte, et ce châtiment chez nous comme partout ailleurs porte le nom de redressement [euthunai], parce que la justice redresse. »²⁸⁸

Les lois sont des modèles, c'est-à-dire, selon l'étymologie, des « moules » qui contraignent les gestes, ou bien, toujours au plus près de l'étymologie, des cadres « orthopédiques » destinés à conformer socialement les comportements d'individus qui, sans cela, feraient comme bon leur semble ou comme ils le sentent. En réalité, il s'agit, par un traitement orthopédique continu, entrepris depuis l'enfance, d'obtenir autant que possible que ce qui semble bon à chacun corresponde à ce qui semble bon à la société, de telle sorte que l'individu satisfasse spontanément les attentes sociales. La législation n'est donc pas seulement une régulation des mœurs, elle est, bien plus fortement, grâce à l'accoutumance, une formation des mœurs, par un processus pédagogique continu reposant sur l'accoutumance. Autrement dit, c'est la coutume qui donne force et effectivité à la loi.

Ce processus d'accoutumance sociale est tellement constamment à l'œuvre, en tous domaines, et il produit un tel degré d'intériorisation des normes chez

²⁸⁷ L'action du cithariste et celle du pédotribe sont évoquées en 326a-c ; Protagoras conclut cet examen de la scolarité par une remarque très significative : les fils des riches, dit-il, « *qui vont à l'école depuis leur plus jeune âge, sont également ceux qui la quittent le plus tard* » (Protagoras, op. cit., 326c) ; ils quittent « l'école » d'autant plus tard que c'est à eux que s'adresse l'offre d'éducation supérieure proposée par les sophistes...

²⁸⁸ Protagoras, op. cit., 326c-e.

ceux qui lui sont assujettis, que son activité pourtant incessante et ses immenses résultats passent inaperçus : on ne peut pas soupçonner la puissance et la prégnance de la culture, tant du moins que la culture n'entre pas en crise, une crise qui, seule, peut rendre possible l'intervention d'un Protagoras réfléchissant sur la coutume et proposant délibérément un mode d'éducation nouveau... On l'a vu, l'habitude ou, ici, la coutume, est en effet d'autant plus efficace qu'elle se fait oublier : c'est sa grande réussite en tant que seconde nature.

Pour voir la coutume, il faut s'éloigner. Hérodote se déplace effectivement, mais Protagoras propose, lui, un voyage par l'imagination. Pour mettre en pleine lumière l'œuvre cachée de la coutume, il suffit de penser à ce que seraient des hommes à l'état de nature : « *l'homme qui te paraît le plus injuste de tous ceux qui ont été élevés parmi des hommes soumis à des lois serait encore juste, et compétent en la matière s'il fallait le comparer à des hommes qui n'auraient ni éducation, ni tribunaux, ni lois, et qui n'auraient été contraints d'aucune manière de se soucier de la vertu, mais seraient de vrais sauvages [agrioi] (...)* »²⁸⁹.

Protagoras termine et laisse Socrate sans réplique²⁹⁰ : « *En fait tu es trop gâté, Socrate, parce que tout le monde ici est maître de vertu, dans la mesure de ses possibilités ; et toi tu n'en vois aucun ! Et donc, de même que si tu cherchais qui est maître de grec, il ne s'en trouverait pas un seul.* »²⁹¹ De nouveau se vérifie le lien de la coutume avec la langue : « l'hellénitude » imprègne nos mots et nos gestes, corps et esprit, et cette imprégnation n'est certes pas l'œuvre délibérée d'un éducateur raisonnable – sauf dans les rêves de Platon – mais elle est le produit continu et spontané, sans finalité préconçue, le produit « naturel » de la société : coutume.

§53 – Culture commune et culture de l'élite

À plusieurs reprises, le développement de Protagoras présente l'acculturation fondamentale comme une forme de dressage. Pour le sophiste, il semble donc y avoir deux parties, assez nettement différentes, dans le processus éducatif. Il y a d'une part un dressage social de fond, auquel aucun homme n'échappe et qui définit son appartenance à l'humanité, mais sur un mode toujours particulier. Il y a d'autre part ce qui relève d'une véritable formation (*paideia*), dispensée spécifiquement par les sophistes et accessible seulement à une élite solvable. Par le dressage social, les hommes d'une culture se ressemblent fondamentalement – à tel point qu'un parfait étranger ne verrait aucune différence entre le plus rustre et le plus raffiné –, tandis que, grâce à la formation délivrée par les sophistes, les hommes de bien, vraiment hommes, se distinguent – par leurs paroles et leurs actions.

²⁸⁹ Protagoras, *op. cit.*, 327c-d.

²⁹⁰ « *Après une telle performance [epideixis], Protagoras cessa de parler. Quant à moi, je restai sous le charme encore un bon moment (...)* » – Protagoras, *op. cit.*, 328d.

²⁹¹ Protagoras, *op. cit.*, 327e.

Ainsi, au départ du *Protagoras*, Hippocrate, jeune homme de bonne famille, brûle du désir de rencontrer Protagoras et demande à Socrate de jouer les entremetteurs à son bénéfice. Socrate s'exécute, et voici comment il présente le jeune homme au grand homme : « *Hippocrate, ici présent, est originaire d'Athènes ; c'est le fils d'Apollodore, il vient d'une maison illustre et opulente, et lui-même paraît être d'une nature qui lui permet de soutenir la comparaison avec ses pairs. Il a le désir, à ce qu'il me semble, de se faire un nom dans la cité [ellogimos en tē polei], et il pense que le meilleur moyen qu'il a d'y parvenir, c'est de te fréquenter.* »²⁹² Hippocrate veut faire parler de lui dans la cité, il veut se distinguer, et il compte pour cela sur l'enseignement de Protagoras. Il y a deux manières de faire parler de soi à Athènes : l'action et la parole. Pour ce qui est de la parole, les choses sont claires : il y a ceux qui *parlent* – ceux-là ont appris le grec – et ceux qui *savent* parler : ces derniers ont suivi les leçons de Protagoras. Pour acquérir le savoir rhétorique – pour ne nous en tenir qu'à lui – nécessaire à qui veut s'illustrer, il est clair qu'il ne suffit pas de s'en tenir à la compétence linguistique acquise par l'imprégnation et le dressage dont il a été question précédemment. Cette fois, il va falloir s'interroger sur la langue²⁹³, sur sa logique et sur ses capacités d'expression, sur la manière dont elle peut affecter son public ; il va falloir ensuite mettre en œuvre cette connaissance dans l'élaboration de discours sollicités par des circonstances diverses et changeantes.

Bref, il ne s'agit plus d'un dressage, qui ne pourrait donner lieu qu'à des performances stéréotypées, il s'agit bien d'une formation. Cette formation témoigne de son accomplissement par l'habileté et l'intelligence des discours qu'elle autorise, qui contiennent à la fois du procédé et de l'invention – procédés et inventions qui constituent l'essence même du savoir-faire rhétorique. Le procédé peut s'apprendre mécaniquement et se reproduire indéfiniment, mais la bonne rhétorique réside dans la reprise inattendue du procédé, sa modulation, son adaptation rigoureuse à la circonstance. À ce moment-là, ce que l'élève de Protagoras apprend, ce ne sont donc pas seulement des procédés mais ce

²⁹² *Protagoras*, op.cit., 316b-c. *Ellogimos*, de *en-logos*, « celui dont on parle, au sujet duquel on tient propos (*logos*) ». Le personnage du jeune Hippocrate est gentiment moqué par Socrate, mais la question va bien au-delà d'une simple vanité ambitieuse. Il y va essentiellement de la liberté. Comme le répète Hannah Arendt à diverses occasions et notamment au début de *Qu'est-ce que la liberté ?*, la liberté conçue par les Anciens, tout particulièrement les Grecs, est une liberté extérieure et extériorisée, liée à un statut objectif, à la différence de la liberté intérieure – libre arbitre – promue par les Modernes. Hannah Arendt insiste bien sûr sur le rôle du stoïcisme et du christianisme dans l'intériorisation de la liberté, mais elle signale au passage le rôle des « *sectes populaires et vulgarisatrices de l'antiquité tardive* » – *Qu'est-ce que la liberté ?*, in *La crise de la culture*, traduit de l'anglais, Gallimard Folio, Paris, 1989, p.191.

²⁹³ Sur Protagoras et la question du langage, voir notamment Marc-Antoine Gavray, *Platon, héritier de Protagoras – Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Vrin, Paris, 2017 : « *L'éducation politique apparaît étroitement liée à l'assimilation de la langue, puisqu'elles suivent une évolution parallèle. D'où leur jonction au sein de l'activité dans laquelle culmine l'éducation, la sophistique. Mais à quoi correspond ce stade ultime ? L'éducation repose sur la correction et le redressement en un sens moral. Or, si la langue sert de véhicule à l'éducation politique et transmet les codes moraux, elle doit aussi tendre au sommet de la correction. Dans un contexte où tous enseignent le grec [Protagoras, 328a], et la morale, le sophiste s'avère plus apte à améliorer cet instrument dont il connaît les nuances et le fonctionnement.* » – op.cit., p.220.

que nous avons nommé plus haut²⁹⁴ des « schèmes générateurs », grâce auxquels l'habitude acquise se conjugue avec la capacité d'adaptation et d'innovation. Ce dont témoigne par excellence le rhéteur, c'est de la pleine possession, consciemment contrôlée, de tous les schèmes nécessaires à la bonne conduite de ses discours qu'il a acquis et perfectionnés par l'exercice. En cela – nous sommes loin en effet du sage platonicien – réside l'idéal éducatif et culturel de Protagoras, dont, selon les termes d'Eugène Dupréel, « la doctrine est, au principal, un conventionnalisme sociologique »²⁹⁵.

Pour autant, le locuteur commun – l'homme de la rue, qui ne se distingue en rien de ses concitoyens – n'est bien sûr pas un automate qui ne ferait que parler mécaniquement par l'effet d'un dressage linguistique reçu dès sa tendre enfance. Le modèle du dressage est suggestif mais il est insuffisant. Le locuteur commun témoigne aussi d'une spontanéité linguistique qui lui permet de manière évidente d'adapter son propos aux circonstances ; entre lui, cet homme ordinaire, et le rhéteur, il n'y a donc qu'une différence de degré, et c'est fondamental pour la démocratie dont Protagoras est résolument le partisan. La différence d'essence passe en revanche entre l'animal – l'*alolon*, le « sans parole » du mythe d'Épiméthée et Prométhée – et l'homme²⁹⁶.

On comprend mieux, dans cette perspective comment peut s'articuler la notion de culture, et selon quels degrés et sous quelles formes peut y jouer le phénomène d'accoutumance. On en reste en tout cas à cette idée capitale qu'il n'y a de culture – commune ou élitiste – qu'à partir de l'acquisition, par imprégnation ou par exercice délibéré, des schèmes de pensée, de parole et d'action nécessaires et utiles à la vie sociale.

§54 – La science-sensation et l'homme-mesure

La conception protagoréenne de l'éducation telle qu'elle est exposée par Platon dans le *Protagoras*, est, quelques années plus tard²⁹⁷, prolongée et approfondie dans le *Théétète*. Les thèses défendues par le « premier » Protagoras, celui du discours sur l'éducation, sont parfaitement cohérentes avec celles du « second » Protagoras, celui du discours sur la connaissance dans le *Théétète*, et cela plaide en faveur de la fidélité de Platon envers la doctrine originale du sophiste. Dans le *Protagoras*, Protagoras a essentiellement décrit la formation de l'habitude grâce à laquelle s'acquièrent les schèmes culturels de la parole

²⁹⁴ Voir plus haut §37.

²⁹⁵ E. Dupréel, *op. cit.*, p.25.

²⁹⁶ Dans la fable de Prométhée et Épiméthée, Protagoras désigne en effet les animaux non pas comme *zōa* mais comme *aloga*. Descartes développe la même distinction de nature dans le *Discours de la méthode* : « Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. » – *Discours de la méthode*, cinquième partie, *op. cit.*, p.57.

²⁹⁷ Le *Protagoras* est une œuvre de la première période platonicienne tandis que le *Théétète* est une œuvre de la maturité, immédiatement postérieure à la *République* ; c'est peut-être une vingtaine d'années qui séparent les deux dialogues.

et du comportement social. Dans le *Théétète*, il va plus en profondeur et analyse l'acquisition de la disposition (*hexis*) culturelle, ou, si l'on veut, de la sensibilité collective qui est le fondement même de l'*êthos* d'un peuple.

Il est vrai que, pour arriver à cette *hexis*, le texte part de loin et sur des bases purement individualistes qui semblent à première vue peu propices à la genèse d'un *êthos* : à la question de Socrate – « *essaie de dire ce que peut être la science* » – Théétète répond : « *à mon jugement, celui qui sait sent ce qu'il sait et, à dire la chose telle au moins qu'actuellement elle m'apparaît, science n'est pas autre chose que sensation.* »²⁹⁸ Théétète fait ainsi preuve d'une parfaite cohérence : au moment même où il énonce sa thèse sur ce qu'est le savoir (donc son savoir du savoir), il applique à cette thèse les caractéristiques de ce qu'elle énonce : le savoir est sensation, savoir c'est ressentir, donc ce que je sais du savoir doit être aussi de l'ordre de la sensation et traduire ce que je ressens au moment où je l'énonce (d'où le « *autant que j'en puisse juger en ce moment* »). Cette « science »-là, pour n'être pas objective n'en est pas moins absolument certaine²⁹⁹ ; ou plutôt, c'est parce qu'elle ne prétend à aucune objectivité qu'elle peut être certaine – et « science » à ce titre. Ce que je ressens ici et maintenant est en effet absolument certain et irréfutable.

Sans que l'on comprenne immédiatement pourquoi, Socrate reconnaît aussitôt dans cette définition de la science une reprise de la fameuse thèse de Protagoras, celle qui inaugurerait son traité sur la Vérité : « *l'homme est la mesure de toutes choses* »³⁰⁰. L'homme – *anthrôpos* – est *pantôn khrêmatôn metron* : à prendre la formule à la rigueur, les *khrêmata* ne sont pas des choses en général, mais des choses susceptibles d'usage (*khrêsis*) et les *khrêmata* désignent couramment la richesse³⁰¹. L'homme est donc mesure de l'utilité des choses, ou, plus radicalement, l'homme se rapporte aux choses à partir de la question de l'utilité. L'homme ne « demande » pas – illusoirement – aux choses ce

²⁹⁸ *Théétète*, 151d, traduction A. Diès, Les Belles lettres – Budé, Paris, 1926. « *Science n'est pas autre chose que sensation* » : *ouk allo ti estin epistêmê ê aisthêsis*.

²⁹⁹ *Théétète*, op. cit., 152c : « *il n'y a donc jamais sensation que de ce qui est, et jamais que sensation infaillible, vu qu'elle est science* ».

³⁰⁰ *Théétète*, op. cit., 152a.

³⁰¹ Dans la note qu'il porte à sa traduction du texte, Michel Narcy conteste qu'il faille « *accorder une signification spéciale* » à l'emploi de *khrêma*, qui aurait aussi bien pu être rendu par *pragma* ; soit, mais c'est bien *khrêma* qui est utilisé, là où, après tout, l'adjectif neutre substantivé *pantôn*, tout seul, aurait pu suffire. *Théétète*, traduction Michel Narcy, GF, Paris, 1994, p.319. Précisons toutefois que la thèse de M. Narcy est confortée par l'interprétation de Mario Untersteiner : « *Ce monde que désigne khrêmata constitue le champ d'action de l'homme, lequel, lorsqu'il s'y trouve confronté, doit faire œuvre d'interprétation ou de maîtrise* » (p.120), et « *C'est l'ensemble des choses, entendues au sens d'agir et de pâtir, qui est compris sous le terme protagoréen de khrêmata, que les doxographes rendent aussi par pragmata* » – *Les sophistes*, traduit de l'italien par Alonso Tordesillas, Vrin, Paris, 1993 (première édition 1949), tome 1, pp.120-121. Voici enfin comment statue Marc-Antoine Gavray, op. cit., pp. 24-25 : « *D'après les linguistes, la racine khrê- évoque la dimension d'usage, incluant toute sorte d'objets (...). Les khrêmata se distinguent dès lors des pragmata, dont la racine prass- renvoie au champ de l'action et désigne l'affaire, l'événement. Dans ces conditions, Protagoras privilégierait les choses en fonction de leur utilisation par l'homme. Or les témoignages anciens alternent entre les deux désignations, au point d'estomper la nuance et de les rendre synonymes. (...) Puisqu'il s'avère à nouveau difficile d'évaluer la pertinence de la distinction étymologique pour Protagoras et ses lecteurs, tout au plus faut-il déduire que le sophiste mène une investigation relative au caractère du lien qui unit l'homme aux choses : il apparaît comme l'être dont la réalité dépend de la relation qu'il entretient avec le monde qui l'entoure.* »

qu'elles sont, ce qu'il en est de leur être, de leur être en soi, indépendamment de lui ; il leur demande en quoi elles peuvent être des *chrêmata*. D'ailleurs, le *sophos*, tel qu'il est défini par Protagoras dans le *Théétète*, n'est pas celui qui accèderait à une illusoire vérité, mais bien celui qui sait déterminer en quoi les choses sont utiles³⁰². Or, cette utilité des choses, il revient à l'homme de l'évaluer par le moyen de la sensation ; c'est évidemment là que les deux thèses se rejoignent. L'*aisthêsis*, en effet, est en elle-même intrinsèquement une évaluation d'utilité : ce que je perçois n'est jamais seulement une *sensation* – un simple donné des sens, une information neutre – mais aussitôt et en même temps un jugement, une appréciation de ce que je sens en termes de satisfaction et d'insatisfaction, de plaisir et de peine. Autrement dit, toute *sensation* est accompagnée d'un *sentiment* de plaisir ou de peine, et *sentir* est aussitôt *ressentir*. Ainsi, pour reprendre l'exemple même donné par Socrate : lorsque je frissonne au courant d'air et que je dis « j'ai froid », je témoigne à la fois et indistinctement d'un donné sensoriel et d'une évaluation de ce donné en termes de déplaisir.

Or, c'est à partir du jugement (ici en tant qu'évaluation sensible) que l'action devient possible : si j'ai froid, je me couvre ou je m'abrite ; autrement dit, l'*aisthêsis*, sensation-sentiment, incline aussitôt à l'action en m'indiquant en quel sens agir, à quelle *fin* agir. L'*aisthêsis* – le système sensori-moteur, dirait-on aujourd'hui – a essentiellement une visée pratique : la sensation, la sensibilité en général, n'ont de sens que pour l'action, c'est-à-dire pour la préservation et la promotion de l'être vivant dans son milieu. Ainsi, l'*aisthêsis* n'a effectivement pas pour but de nous faire connaître ce que sont *les choses* en soi, indépendamment de nous ; de cela, l'être vivant n'a que faire ; mais la sensation est en revanche mesure des *chrêmata*. Ajoutons que le texte ne souffre aucune ambiguïté : « l'homme mesure » signifie que *chacun* est mesure pour son propre compte selon sa propre « sensibilité ». C'est « chacun comme il le sent », pourrait-on dire. Protagoras ne fonde donc l'universalité humaine – *anthrôpos* – que sur le constat empirique du partage d'une même capacité sensible de tous les sujets humains, mais une même capacité sensible qui se décline toujours différemment à la fois en raison des circonstances auxquelles *chacun* est confronté, et en raison de la sensibilité qui est celle de *chacun*³⁰³.

§55 – De l'*aisthêsis* à l'*hexis*, de la perception à la disposition

La connaissance est le fait d'une sensibilité individuelle et différentielle : « *measure est chacun de nous et de ce qui est et de ce qui n'est point. Infinie pourtant est la différence de l'un à l'autre, par le fait même qu'à l'un ceci est et*

³⁰² Cf. *Théétète*, 166d ; le passage est expliqué au § suivant.

³⁰³ *Théétète*, *op. cit.*, *ibid.* : Protagoras « ne dit-il pas quelque chose de cette sorte : telles tour à tour m'apparaissent les choses, telles elles me sont ; telles elles t'apparaissent, telles elles te sont ? Or, homme, tu l'es et moi aussi ».

apparaît, à l'autre cela. »³⁰⁴ On voit mal, dans ces conditions, comment il pourrait être possible de penser une sensibilité collective – celle précisément qui définit l'*êthos* d'un *ethnos*. Le passage de l'individuel au collectif, de l'infiniment différencié au communément partagé, est pourtant présumé par Protagoras lorsque, dans le *Théétète*, il prolonge son analyse de la manière d'agir sur la sensibilité individuelle – comme le fait le médecin – par des considérations sur la manière d'agir sur la sensibilité de la Cité – comme le fait l'orateur – sans que cela semble lui poser le moindre problème³⁰⁵.

Mais nous savons bien où trouver la raison de cet apparent miracle : elle ne se trouve pas dans le *Théétète*, mais dans le *Protagoras*, très précisément dans le discours sur l'éducation dont nous avons examiné plus haut la teneur : en apprenant les mots et les gestes prescrits, l'enfant acquiert par accoutumance l'aptitude sociale appropriée à la société qui est la sienne. La coutume constitue donc le fondement même de la sociabilité. Ce que précise et approfondit toutefois le développement du *Théétète*, c'est la dimension *sensible* de la coutume, en introduisant pour cela la notion de *hexis* – disposition habituelle, *habitus* – appelée à une longue postérité.

Voyons donc dans quel contexte cette notion est introduite par Protagoras : il s'agit de répondre à l'objection de Socrate selon laquelle on ne peut à la fois dire que chacun est la mesure des choses, que chacun est juge légitime de ce que sont les choses en tant qu'il les perçoit et les ressent, et dire en même temps qu'il y a des hommes – qu'on appellerait « experts » (*sophoi*) – qui seraient meilleurs juges que les autres de ce que sont les choses³⁰⁶.

En réalité, répond Protagoras, il n'y a pas lieu de revenir sur ce qui a été établi auparavant : le *sophos* n'est pas du tout celui qui bénéficierait d'une perception « objective » et « vraie » de ce que sont les choses³⁰⁷ ; pour lui comme pour tout un chacun, les choses sont comme il les sent, à l'égal des autres. Le *sophos* n'est donc pas un maître de vérité, mais un maître d'utilité : « *Voici par quoi, au contraire, je définis le sage : toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont mauvaises, savoir en invertir [metaballein] le sens de façon qu'elles lui apparaissent et soient bonnes.* »³⁰⁸ Le *sophos* est un technicien de l'opinion qui a le pouvoir de changer, de convertir (*metaballein*) la perception ou la croyance (le « il me semble », « *dokei moi* ») de ceux à qui il s'adresse et sur qui il intervient. Son opération ne consiste pas à enseigner une vérité correctrice de l'erreur, un être qui redresserait l'apparence, mais elle consiste à « faire sentir » ou faire apparaître, ou faire croire les choses *autrement* à ceux sur qui il

³⁰⁴ « *metron gar hekaston hêmôn einai* » : mesure en effet, chacun d'entre nous l'est. *Théétète*, *op.cit.* 166d.

³⁰⁵ *Théétète*, 167c.

³⁰⁶ Puisque, selon Protagoras, la sensibilité est la suprême juridiction, « *que n'a-t-il dit, en commençant sa Vérité, que la "mesure de toutes choses, c'est le pourceau", ou "le cynocéphale" ou quelque bête encore plus bizarre parmi celles qui ont la sensation ?* » – *Théétète*, *op. cit.*, 161c.

³⁰⁷ « *Qu'on ne se demande donc plus : qu'est-ce que l'Être, que sont en soi les choses (...), tout cela n'est jamais que ce que les hommes s'accordent pour désigner par ces noms afin de concerter leurs efforts et de réussir dans leurs entreprises au lieu de se faire obstacle les uns aux autres* » – E. Dupréel, *op. cit.*, p.49.

³⁰⁸ *Théétète*, *op. cit.*, 166d.

agit. Le *sophos* est donc défini par une capacité d'action, et non pas par une capacité d'enseignement. Pour reprendre les poncifs qui sont ceux de notre temps mais qui correspondent très justement à ce qu'explique Protagoras, le sophiste est celui qui est capable de « transformer le regard », de « faire voir les choses autrement », il pratique pour cela la « sensibilisation » de son public.

Ainsi, grâce à lui, si cela est opportun, celui qui voit et ressent une chose comme mauvaise, pourra la voir et la ressentir comme bonne, ce qui, évidemment l'induera à agir en conséquence de cet « autre regard ». En changeant la perception de ceux à qui il a affaire, le *sophos* change du coup leur comportement. Pour illustrer sa pensée, Protagoras use d'une analogie médicale : le malade a une certaine perception des choses, une perception conforme à l'état, la *disposition* [*hexis*] dans laquelle il est. En fonction de cette disposition, le patient ne peut voir et sentir les choses autrement qu'il les voit et les sent ; s'il a de la fièvre, le miel lui paraîtra nécessairement amer, et, s'il a la jaunisse, les choses lui paraîtront colorées en jaune. Il est absolument inutile d'entreprendre de corriger la prétendue « erreur » du malade en lui adressant un discours qui chercherait à le convaincre de la prétendue « vérité objective » des choses³⁰⁹ ; pour lui, comme pour tout le monde, les choses sont comme il les perçoit et il est, comme tout autre, la mesure de toutes choses. Il faut changer la perception qu'il a des choses ; or, changer la perception, c'est l'affaire d'une opération, d'une action de la part du médecin ; elle consiste à prescrire des remèdes. Les remèdes ne changent pas la perception (ce ne sont pas des psychotropes) mais ils changent la disposition (*hexis*) qui est à l'origine de la perception. Changez la disposition, vous changerez la perception : « ce qu'il faut, c'est faire passer [metaballein] le malade à un autre état [hetera hexis], meilleur que le sien. »³¹⁰

Ce qu'il faut, c'est donc restaurer – par certains remèdes ou certaines procédures – une disposition, une *hexis*, favorable à la vie, qui produirait des perceptions elles-mêmes favorables à la vie. L'être vivant recherche sans cesse ce qui est utile à sa vie et évite ce qui lui est nuisible ; s'il est dans une bonne disposition, il aura les perceptions propres à lui faire déterminer ce qui lui est utile et éviter ce qui lui est nuisible. Par conséquent, au critère du vrai (*alèthès*), il faut substituer le critère de l'utile : le texte dit *khrestos*, adjectif qui vient de *khresis*, qui signifie l'usage, comme *khrema* signifie la chose utile : « Je pense, plutôt, qu'une disposition pernicieuse de l'âme [ponêra psukhês hexei], entraînait des opinions de même nature ; par le moyen d'une disposition bienfaisante [khrestê], on a fait naître d'autres opinions [phantasmata] conformes à cette

³⁰⁹ « C'est aussi ce qui fait la vanité de toutes les prises de position religieuses, éthiques ou politiques consistant à attendre une transformation véritable des rapports de domination (...) d'une simple "conversion des esprits" (...), produite par la prédication rationnelle et l'éducation, ou, comme les maîtres à penser en ont parfois l'illusion, d'une vaste logothérapie collective qu'il appartiendrait aux intellectuels d'organiser. On sait la vanité de toutes les actions visant à combattre par les seules armes de la réfutation logique ou empirique telle ou telle forme de racisme (...). » – Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., pp.259-260. Dans la logique protagoréenne, Bourdieu en tire la conclusion radicale : « Si l'explicitation peut y aider, seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus. » – *ibid.*, p.248.

³¹⁰ Théétète, op. cit., 167a.

*disposition ; représentations que d'aucuns, par inexpérience, appellent vraies. »*³¹¹ Par conséquent, la perception/opinion que l'on se fait des choses, à défaut d'être plus ou moins vraie, ce qui n'a pas de sens, est plus ou moins utile, utile à l'action, utile à l'intérêt du sujet, utile à la société. Mais l'utilité de la représentation dépend elle-même du caractère « sain » de la disposition d'où elle tire son origine. Une disposition est saine lorsqu'elle permet de mieux vivre ; une perception est meilleure qu'une autre lorsqu'elle facilite le succès de l'action à laquelle elle prépare. Le critère de l'utile est aussi bien le critère de la réussite, critère pragmatique : parmi les opinions, il y en a qui permettent de réussir mieux que d'autres, il y en a qui font franchement échouer³¹².

§56 – Sensibilité collective

C'est dans cette perspective que Protagoras développe rigoureusement l'analogie entre l'agriculteur et le médecin d'un côté, le rhéteur et le sophiste de l'autre. De manière apparemment toute naturelle, il donne à ce moment-là une dimension sociale et collective à sa problématique. Ainsi, le *rhéteur* est-il à l'âme des citoyens, ou à la Cité, ce que le médecin est au corps du malade ; par un travail de persuasion, il produit un changement dans la disposition collective des citoyens ; il fait passer d'une disposition moins favorable à une disposition plus favorable, de telle sorte qu'il produit un sentiment collectif ou une croyance collective qui conduira à des décisions et des actions efficaces, rendant plus forte la Cité. Le *sophiste*, lui, en tant qu'éducateur, est à l'éduqué ce que l'agriculteur est aux plantes ; le sophiste apporte à l'éduqué, qu'il cultive, les éléments nécessaires à sa bonne formation (*paideia*). Cette bonne formation de la « matière » humaine (la nature) se traduira par une bonne disposition, c'est-à-dire une disposition favorable à la vie, produisant des croyances utiles et efficaces : *« Il faut faire l'inversion [metaballein] des états ; car l'une de ces dispositions vaut mieux que l'autre. De même dans l'éducation [paideia], c'est d'une disposition à la disposition qui vaut mieux que se doit faire l'inversion : or le médecin produit cette inversion par ses remèdes [pharmakois], le sophiste par ses discours [logois]. »*³¹³

Eugène Dupréel commente ainsi le passage : *« L'art de l'éducateur consiste à changer chez l'élève ses dispositions primitives et sa manière de voir toute spontanée en une façon de penser et de sentir qui lui fait reconnaître ce qui est bon et désirable à la fois pour lui et pour ceux avec lesquels il passera sa vie ; il jugera désormais selon les points de vue de la communauté, c'est ce*

³¹¹ Théétète, *op. cit.*, 167b.

³¹² « Protagoras a bien vu que les notions d'être, de chose, de réalité en soi ne sont que valeurs relatives, utiles, indispensables même à l'activité des hommes, noyau du langage qui leur permet de se concerter, et qu'elles ne sont pas cette valeur absolue que croient y voir la pensée primitive, le sens commun ou les naturalistes sans critique. » – E. Dupréel, *op. cit.*, p.57. Nous avons vu plus haut (§51) que, dans le discours du Protagoras, les éducateurs visaient à « rendre meilleur » l'enfant, c'est-à-dire à façonner son langage, sa façon de voir et ses actes dans le sens d'une complète socialisation : « il jugera désormais selon les points de vue de la communauté », comme le dit E. Dupréel (*op. cit.*, p.54).

³¹³ Théétète, *op.cit.*, 167a.

qu'on appelle être vertueux ou honnête. »³¹⁴ Le sophiste est donc l'éducateur des individus aux valeurs de la cité ; il poursuit à un niveau supérieur ce qui était déjà l'œuvre de conformation sociale du grammatiste, du cithariste et du pédotribe. Cette œuvre est une *paideia*, c'est-à-dire une éducation à la fois sociale et civique qui s'enracine essentiellement dans la formation d'une sensibilité commune. C'est par elle que, fondamentalement les membres de la cité voient et ressentent les mêmes choses, qu'elles leur apparaissent de la même manière. Ainsi, de même que le *dokei moi* (il me semble) constitue le jugement souverain de l'individu, de même y a-t-il une *doxa* (opinion) de la cité, dont, sous sa forme politique et solennelle, la délibération de l'Assemblée prononce le verdict.

Protagoras peut de la sorte terminer son argument par l'affirmation suivante : « Toutes choses, en effet, qui, à chaque cité, semblent [dokein] justes et belles lui sont telles tant qu'elle le décrète [nomizein] »³¹⁵, ce que Socrate, explicitant le propos de son adversaire, reprend plus loin : « ce qui semble [doxa] au groupe [koinê] devient vrai dès le moment où il semble et aussi longtemps qu'il semble. »³¹⁶

En lisant cette formule et en la rattachant à l'importance que Protagoras accorde à la notion d'*hexis*, on peut y voir l'anticipation ou l'amorce d'une théorie du pouvoir qui permettrait de répondre à la question – elle ne date pas d'aujourd'hui – de savoir sur quoi repose l'adhésion des sujets à l'ordre social et politique qui les domine. Certes, Protagoras ne se situe pas directement dans une réflexion de ce type, mais il l'autorise ou l'inaugure. Dans cette perspective, le rapprochement avec Bourdieu est tout à fait éclairant, à propos de l'objet qui nous occupe, mais aussi à propos des deux auteurs. Recourant à la notion de « violence symbolique », Bourdieu explique la façon dont est assurée la participation des dominés à leur domination : « cette soumission n'a rien d'une relation de "servitude volontaire" et cette complicité n'est pas accordée par un acte conscient et délibéré ; elle est elle-même l'effet d'un pouvoir, qui s'est inscrit durablement dans le corps des dominés, sous la forme de schèmes de perception et de dispositions (à respecter, à admirer, à aimer, etc.), c'est-à-dire de croyances qui rendent sensible à certaines manifestations symboliques, telles que les représentations publiques du pouvoir. »³¹⁷ Ces schèmes de la domination que la coutume inscrit dans la sensibilité relèvent bien de l'*hexis* – le latin dit *habitus* – dont parle Protagoras et dont il explique le façonnement en tous et en chacun. Lorsque Bourdieu parle d'une « croyance tacite et pratique rendue possible par l'accoutumance qui naît du dressage du corps »³¹⁸, il parle le langage de Protagoras.

³¹⁴ E. Dupréel, *op. cit.*, p.54.

³¹⁵ Théétète, *op. cit.*, 167c.

³¹⁶ Théétète, *op.cit.*, 171b.

³¹⁷ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp.246-247.

³¹⁸ *Ibid.*, p.248.

De même lorsque Bourdieu explique que le discours (rationnel, ou moralisateur) n'est pas à même d'atteindre et de modifier en quoi que ce soit l'adhésion des sujets aux schémas qui leur sont toxiques, illusion de ceux qui « attendent l'affranchissement politique de l'effet automatique de la "prise de conscience" – en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps. » Cette théorie dispositionnelle se trouve chez Protagoras, avec d'ailleurs les mêmes conclusions pratiques, quant à la thérapeutique à adopter : « seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus. »³¹⁹

³¹⁹ Ibid., p.248.

C – LA THÉMATIQUE SCEPTIQUE DE LA COUTUME

§57 – Le dispositif sceptique

Les « philosophèmes » de la pensée sceptique de la coutume trouvent leur origine chez Protagoras : celui de la relativité, déjà présent chez Hérodote, celui du caractère conventionnel des normes sociales et celui de l'absence de fondement rationnel de l'édifice social. Montaigne ne s'y trompe pas qui voit en Protagoras un maître de scepticisme. Il cite son nom presque aussi souvent que celui de Pyrrhon, et estime que les deux penseurs partagent la même idée : « *Protagoras dit qu'il n'y a rien en la nature que le doute ; que de toutes choses on peut également disputer, et de cela même, si on peut également discuter de toutes choses.* »³²⁰ Les penseurs sceptiques, à commencer par Pyrrhon dès la fin du IV^e siècle, vont accorder une importance majeure ou même centrale à la coutume dans leur réflexion. Les autres écoles de pensée antique sont loin de négliger l'aspect coutumier du *nomos*, mais elles l'intègrent à une perspective positive et plus large. Les sceptiques, pour leur part, *s'arrêtent* à la coutume et y demeurent : ils en font l'horizon de toute sociabilité et, pour cette raison, le terrain d'exercice privilégié de la sagesse sceptique.

Au premier siècle de notre ère, dans la filiation pyrrhoniennne³²¹, un certain Énésidème redonne actualité au scepticisme. C'est à lui que l'on doit la liste canonique des différents modes (*tropos*) d'accès à la suspension du jugement (*épokhè*), condition elle-même de l'ataraxie, cette absence de trouble qui définit le bonheur. Le dixième trope d'Énésidème, le dernier de la liste, est celui de la diversité des coutumes. On le trouve au ch.14 du premier livre (§§145-162) des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus : « *le dixième mode, qui s'attache principalement aux questions éthiques [ta êthika], est celui qui concerne les modes de vie [agôgas], les coutumes [ethê], les lois [nomous], les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques* »³²².

Voici comment Sextus y définit les trois termes grecs que nous venons de relever :

- *agôgê* : « *un mode de vie est un choix de vie [hairêsis biou] ou d'activité adoptée par une seule personne ou par plusieurs* »³²³;

³²⁰ Montaigne, *Essais*, II-12, « *Apologie de Raymond Sebond* », édition de l'Imprimerie Nationale établie par André Tournon, tome II, p.526. Montaigne cite nommément huit fois Protagoras (contre dix pour Pyrrhon), et il le cite dans « *l'Apologie* » pour des thèmes sceptiques typiques : ne pas savoir si les dieux existent (p.515), l'universalité du doute (p.526), l'arbitraire de la justice (p.580), la douceur ou l'amertume du vin selon qui le goûte, et pour ce que chacun estime vrai ce qui lui semble tel (p.587). Avant Montaigne, Sextus Empiricus avait déjà annexé Protagoras au scepticisme.

³²¹ Nous sommes redevable ici des précieuses indications données par Pierre Pellegrin dans la présentation de sa traduction des *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.

³²² Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pellegrin, *op.cit.*, §145, p.133.

³²³ *Ibid.*

- *ethos* : « une coutume ou une habitude [sunêtheia] – il n'y a pas de différence – sont l'acceptation commune par beaucoup de gens d'une certaine manière de faire »³²⁴;
- *nomos* : « une loi est une convention écrite [engraphos sunthêkê] parmi les membres d'une communauté politique »³²⁵.

A sa manière rigoureuse, Sextus permet de délimiter les concepts et de savoir de quoi on parle. Il indique d'abord que la coutume – *ethos* – s'inscrit dans un genre plus large, celui des « choses éthiques » – *ta êthica*³²⁶ – qui regroupe les façons d'être, d'agir et de penser qui s'expriment dans une société déterminée. Dans ces choses éthiques, la coutume est une certaine « manière de faire » ; c'est aussi le cas du genre de vie ou de la loi. Toutefois, la manière de faire coutumière est habituelle, elle consiste dans une habitude collective reçue ; elle est l'objet, en effet, d'une « acceptation commune ». Le genre de vie, lui, ne dépend pas d'une habitude et il n'est pas non plus une affaire collective ; il est un choix individuel, et, même si le même genre de vie est adopté par plusieurs, il n'en demeure pas moins essentiellement un engagement individuel. Quant à la loi, elle est certes une « manière de faire », mais une manière extérieurement prescrite (écrite), par l'intermédiaire d'un appareil institutionnel. La coutume a donc l'intériorité d'un genre de vie, le caractère collectif d'une loi, mais ce qui la distingue en propre, c'est son caractère habituel.

Or, continue Sextus, « nous opposons chacune de ces choses tantôt à elle-même, tantôt à chacune des autres »³²⁷, c'est-à-dire la coutume à la coutume, mais aussi la coutume à la loi, au mode de vie, aux croyances et aux mythes ; de même oppose-t-on la loi à la loi, mais aussi au genre de vie, aux croyances et aux mythes – et ainsi pour chaque catégorie de façon à épuiser en principe toutes les combinaisons de l'opposition. Ainsi : « Nous opposons la coutume à la coutume de cette manière : certains Éthiopiens tatouent leurs nourrissons, pas nous ; les Perses pensent qu'il est convenable de s'habiller d'un vêtement aux couleurs variées et qui descend jusqu'aux pieds, nous trouvons cela inconvenant ; les Indiens s'accouplent avec des femmes en public, alors que la plupart des autres peuples pensent que cela est honteux. »³²⁸

§58 – Caractérisation sceptique de la coutume

C'est de cette façon qu'est désormais abordé le thème de la diversité des coutumes et qu'il nous est encore familier ; il faudrait pourtant essayer d'en retrouver la force originelle. Elle est présente dans les textes de Sextus, qui dé-

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*, §146.

³²⁶ Sur la distinction entre *ethos* et *êthos*, cf. §8. *Nomos* et *ethos*, loi et coutume, sont ici nettement différenciés ; *nomos* ne renvoie plus aux mœurs en général mais à la seule législation (cf. plus haut §44).

³²⁷ Sextus Empiricus, *op. cit.*, §148, p.135.

³²⁸ *Ibid.*

finissent avec une clarté remarquable la matrice et le modèle des développements philosophiques sur la coutume que l'on retrouvera tout au long de l'histoire de la philosophie, qui reflouriront notamment chez Montaigne³²⁹ et Pascal, et qui reprendront vigueur et jeunesse avec la popularisation des travaux ethnologiques du XX^e siècle. De l'analyse de Sextus on tire donc un certain schéma de pensée, que l'on retrouvera à l'avenir dans tous les usages sceptiques de la notion de coutume, et qu'il importe donc de reconnaître.

La coutume est d'abord contradictoirement présentée comme une manière d'unifier les hommes et de les diversifier ; elle les réunit en leur faisant contracter les mêmes manières d'être et d'agir ; elle les divise en particularisant des collectivités humaines – des peuples – distinguées voire opposées par leurs habitudes, comme les Éthiopiens et les Perses, les Indiens et nous, etc. C'est sur cette contradiction initiale, mise en lumière initialement par Hérodote, que se fonde toute la thématique de la diversité des coutumes, d'Énésidème à nos jours. Si l'on rapporte systématiquement les coutumes aux coutumes – par le procédé de la mise en opposition –, alors le caractère essentiellement relatif de la coutume surgit en pleine lumière, en même temps que disparaît toute possibilité de rapporter les mœurs à quelque vérité morale qui permette de les juger. Les coutumes sont à prendre dès lors comme des faits qu'il s'agit simplement de constater et dont, au mieux, il s'agit d'effectuer le relevé empirique, la description ethnographique, ou même, si l'on veut, la mesure sociologique. De manière paradoxale, le scepticisme constitue ici – et ailleurs sans doute – une excellente introduction à la science.³³⁰

L'effet *immédiat* de la mise en opposition est la suspension du jugement ; il n'est pas question ici de raisonner, et la suspension n'est pas la conclusion d'une réflexion méthodique ; la mise en opposition a *directement* pour effet de paralyser le jugement, de le rendre de fait impossible. Or, ce jugement consiste, comme l'écrit Sextus, dans « l'acceptation commune » (*paradokhè*³³¹) qui fonde l'adoption de la coutume. Cette acceptation suppose une forme

³²⁹ Que cette matrice soit reprise ne signifie ni qu'elle soit reprise sans modification, ni qu'elle soit reprise dans la même intention ou le même esprit. « Montaigne pratique le pyrrhonisme le plus strict » (p.69), et pourtant « Montaigne n'est pas pyrrhonien » (p.67) : telle est la thèse soutenue avec précision par Frédéric Brahami dans son *Scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris, 1997.

³³⁰ Sextus Empiricus : Sextus l'empirique, c'est-à-dire un médecin de l'école empirique, qui ne jure que par l'expérience en s'abstenant de porter quelque jugement sur une éventuelle « réalité » qui se cache derrière les phénomènes ou au-delà d'eux. On peut se reporter, à ce sujet, à la dernière partie de l'ouvrage de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Livre de Poche, Paris, 2002 (la première version de l'ouvrage date de 1887). Le premier chapitre de cette partie s'intitule : « Les médecins sceptiques, Ménodote et Sextus Empiricus » (pp. 323 et sq.) ; dans sa conclusion, Victor Brochard précise les limites d'un rapprochement possible entre le scepticisme, et notamment le scepticisme empiriste, et la philosophie critique moderne de la connaissance, celle de Hume, en premier lieu, et celle de Kant, mais aussi celle de Claude Bernard. Le sceptique David Hume, précise Frédéric Brahami, « interprète la science newtonienne comme une réussite sceptique : l'impossibilité d'atteindre l'essence de l'esprit contraint le philosophe à ne l'appréhender que dans son extériorité, ce qui le détermine comme objet de science. » – *Le Travail du scepticisme – Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001, p.5.

On retrouve chez Durkheim, de manière pleinement explicite – mais sans référence au scepticisme – le même parti pris d'extériorité : « considérer les faits sociaux comme des choses » commande la première des Règles de la méthode sociologique – 1895.

³³¹ Du verbe *dekhomai*, « recevoir ».

de valorisation immédiate, par opposition à la valorisation réfléchie – philosophique – qui justifie l'adoption d'un genre de vie (*agôgè*). La mise en opposition des jugements transforme donc le thème de la diversité des coutumes en procédé d'annulation de la valorisation spontanée dont bénéficie la coutume ; elle est une technique de *dévalorisation*. L'adhésion à la coutume, dès lors, ne s'effectue plus sur la base d'un jugement de valeur positif, une « *acceptation* » ; il ne reste plus dans la coutume que la mécanique de l'habitude ; la véritable origine de la coutume est dévoilée et dénoncée comme simple mécanisme d'accoutumance. La coutume n'a plus de fondement, elle n'a qu'une origine, dans la mesure où elle doit seulement son acquisition à un mécanisme d'imitation, de répétition et *finalement* d'intériorisation. La réduction de la coutume au mécanisme prive ainsi la coutume de justification rationnelle ou de raison d'être. La coutume, ainsi privée de rationalité, est condamnée non seulement à la relativité, mais aussi à l'arbitraire et à la contingence³³².

§59 – Le parcours sceptique

Cependant, loin que *l'épôkhè* sceptique conduise au mépris de la coutume et à l'incitation à la désobéissance, elle trouve sa conclusion inattendue mais logique dans une apologie sans réserve du *conformisme*. Certes, le dévoilement du mécanisme et la dévalorisation résultant de la mise en opposition/suspension des jugements, produisent un effet d'étrangeté ou d'« *extranéation* » : ce qui nous semblait valable – notre coutume – ne l'est plus parce qu'il n'y a plus de valeur, plus de valorisation, et l'on devient ainsi étrangement indifférent (*adiaphoros*) à ce qui constituait le sens même de l'existence. Mais ce mouvement par lequel notre monde nous devient étranger se traduit aussitôt en *ataraxie* – littéralement : absence de troubles. Autrement dit, la perte des valeurs, si communément déplorée, n'est pas un drame ; elle n'implique aucun déchirement ; tout au contraire, elle rend la vie légère et facile à *porter* (est *euphoros* celui qui connaît ce bonheur – du verbe *pherein*, « porter »).

Et puisque les valeurs et les attachements que suscitent les coutumes ont disparu, il ne s'agit pas un seul instant pour autant de préférer d'autres coutumes aux nôtres, ni de chercher seulement à réformer celles que nous suivons, encore moins à en inventer de nouvelles ; il faut au contraire les prendre comme elles sont et pour ce qu'elles sont, à savoir la discipline mécanique collective des corps et des esprits, à laquelle il convient de se plier, s'y prêtant sans s'y donner, détaché et indifférent. Ce qui vaut sur le plan de la vie sociale vaut d'abord et de la même manière sur le plan de la vie sensible : ce n'est pas

³³² On pense évidemment aussitôt à la reprise de cette analyse chez Pascal dans les *Pensées* : « *Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. (...) l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement* » ; tout le fragment vaudrait d'être cité : *Pensées*, fr. 671 LG, in *Œuvres complètes*, tome 2, Gallimard Pléiade, texte établi par Michel Le Guern, Paris, 2000, p.819). On notera que, chez Pascal, comme chez Montaigne, ce n'est pas parce que la coutume est dénuée de valeur rationnelle qu'elle est pour autant disqualifiée ; c'est même au contraire ce qui permet de la relever.

parce que le sceptique suspend son jugement quant à la réalité des phénomènes que les sens lui présentent et parce qu'il dénie toute validité objective à ses représentations, qu'il s'abstiendra de suivre leurs indications dans la vie pratique. Qui a soif boit. La légende qui veut que Pyrrhon, mettant tout en doute, risquait de tomber dans le premier précipice venu parce qu'il ne prenait pas la peine d'en croire ses sens, n'est que le fruit de la calomnie malveillante des adversaires du scepticisme³³³.

De même, ce n'est pas parce que le sceptique suspend son jugement quant à la valeur des coutumes et des lois qu'il cessera pour autant de leur obéir et de diriger sa vie sociale d'après elles. Qui veut prendre femme se marie. « *Donc en nous attachant aux choses apparentes [tois phainomenois], nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions [adoxastôs], puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs* »³³⁴. Seul celui qui est encore attaché à la « vérité » et aux « valeurs » peut avoir l'idée de rejeter la coutume et s'inquiéter de fonder de nouvelles normes qui satisferaient sa représentation de la justice – ou son ego. Pour le reste, puisqu'il nous faut agir en ce monde, que cela soit selon ses coutumes !³³⁵

En définitive, relativement au thème de la coutume, le parcours sceptique comporte donc cinq thèmes qui sont autant d'étapes :

- 1° diversité de la coutume ;
- 2° relativité de la coutume ;
- 3° dévalorisation de la coutume ;
- 4° réduction de la coutume au mécanisme de l'habitude ;
- 5° indifférence et conformisme.

On retrouvera ce parcours à chaque fois que le thème de la diversité des coutumes sera repris ultérieurement, éventuellement avec des accentuations différentes et au service de finalités différentes. Ce qui va maintenant nous intéresser, c'est la façon dont Montaigne va reprendre la problématique sceptique, avec les inflexions majeures qu'impose un contexte idéologique et historique profondément renouvelé – pour aller vite : celui de la naissance de la

³³³ Pyrrhon « *était conséquent avec ces principes [d'indifférence] jusque par sa vie, ne se détournant de rien, ne se gardant de rien, affrontant toutes choses, voitures, à l'occasion, précipices, chiens, et toutes choses de ce genre, ne s'en remettant en rien à ses sensations. Il se tirait cependant d'affaire, à ce que dit Antigone de Cariste, grâce à ses familiers qui l'accompagnaient. Mais Énésidème dit que s'il philosophait selon la formule théorique de la suspension du jugement, il ne manquait cependant pas de prévoyance dans ses actions au jour le jour. Et il vécut jusque vers quatre-vingt-dix ans* » : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le Livre de poche, Paris, 2^e éd. 1999, p.1100 – le passage est traduit par Jacques Brunschwig. Montaigne prend le parti d'Énésidème et ajoute à propos de Pyrrhon, en qui il voit ce que lui-même voudrait être : « *Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche : il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ses pièces corporelles et spirituelles en règle et droiture* » – *Essais*, II-12, « *Apologie de Raymond Sebond* », *op. cit.*, p.277.

³³⁴ *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I, 11, §23, p.69.

³³⁵ Ce que Montaigne reprend très exactement lorsqu'il procède à son exposé de la « *profession des Pyrrhoniens* » in *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.272 : « *Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prêtent et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des lois et des coutumes, et à la tradition des arts* » – *ibid.*, p.276 ; cette citation est pratiquement la reprise textuelle de Sextus en I, 11, §§23-24, *op.cit.*, p.69.

Modernité. Pourquoi Montaigne? D'abord pour la raison évidente que la question de la coutume prend chez lui une importance considérable, et même centrale, ce qui n'arrive pas chez beaucoup d'auteurs, et même sans doute chez aucun autre. On la retrouve à une place avantageuse chez les grands lecteurs de Montaigne que sont Descartes et Pascal. Ces auteurs reprennent Montaigne, souvent mot pour mot, mais dans une perspective très différente ; celle de la science (et de ses limites provisoires – ou non) chez Descartes, et celle de la religion chez Pascal ; dans les deux cas, si important que soit le thème de la coutume, il est toujours second par rapport à ce qui importe vraiment.

Montaigne a donc la priorité, mais il y a aussi une raison plus profonde, et qui rend compte de la précédente, à savoir que Montaigne est précisément le philosophe qui réfléchit et problématise le basculement dans la Modernité, un basculement dont il perçoit clairement les effets sur le terrain même de la coutume. Cela fait que, chez lui, la question de la coutume revêt une importance stratégique. Il va donc nous falloir saisir, aussi précisément que possible, comment, chez et à partir de Montaigne, le thème de la coutume – devenu de façon privilégiée un thème sceptique – revêt sa signification et ses enjeux actuels.

CHAPITRE II – MONTAIGNE ET LA CRISE DE LA COUTUME

A – LA NOUVELLETÉ – MODERNITÉ

§60 – Le rapport de Montaigne au pyrrhonisme

Le cas n'est pas rare, dans l'histoire de la philosophie, de voir un même jeu de concepts, une même argumentation, ou mieux encore un même système philosophique, repris à un moment historique tout différent et prenant dans cet autre contexte un sens tout différent. Montaigne est apparemment un sceptique très scrupuleusement fidèle à ses sources d'inspiration³³⁶, et on a de multiples occasions de le vérifier dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, véritable traité sceptique dans lequel Montaigne professe son ralliement à Pyrrhon³³⁷. L'éventualité qu'a une philosophie d'être reprise à des fins et dans un contexte qui lui sont étrangers, est évidemment renforcée par la nature même du scepticisme, en tant que philosophie de l'examen – *skepsis* – d'un examen qui ne (se) conclut jamais et qui donc s'abstient par principe de tout jugement. Le scepticisme est en ce sens une philosophie sans contenu, qui est de ce fait très facilement réductible à une *méthode*, qu'il est tout à fait possible d'émanciper de son contexte originel d'utilisation pour la rendre autonome et disponible à toutes fins. Ainsi le scepticisme a-t-il bien pu servir de méthode critique au service de l'apologétique chrétienne, très désireuse de rabaisser les prétentions des rationalistes ; mais il a pu aussi bien devenir une arme redoutable au service des athées contempteurs de la foi...³³⁸

Montaigne est un authentique sceptique et il n'est pas question pour lui d'utiliser le pyrrhonisme³³⁹, comme simple méthode, à des fins qui ne seraient pas les siennes. Fidèle à sa perspective originelle, Montaigne fait du scepticisme une

³³⁶ Le travail d'érudition de Pierre Villey le montre incontestablement « *tout pénétré des leçons de Sextus Empiricus* » – édition Villey des *Essais*, tome 1, p.436 de la 3^e édition - 1978.

³³⁷ « *Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de vérisimilitude et d'utilité* » [que dans le pyrrhonisme] – *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.278. Non seulement Montaigne se rallie au pyrrhonisme, mais il se rallie à Pyrrhon, dont a vu plus haut qu'il dresse le portrait idéalisé, sachant qu'une philosophie ne vaut que ce que vaut la vie du philosophe.

³³⁸ Comme l'écrit P. Villey (*op. cit.*, p.436) : « *Le pyrrhonisme au XVI^e siècle se fait souvent en effet l'allié de l'orthodoxie catholique qu'il [Montaigne] défend contre le rationalisme des libres penseurs et des hérétiques.* » Il ajoute un peu plus loin (p.437) : « (...) chez nous c'est au XVIII^e siècle surtout que les philosophes, héritiers des déistes anglais, interpréteront le doute de Montaigne dans un sens diamétralement opposé à son conservatisme ». David Hume, le maître sceptique du XVIII^e siècle, saura jouer subtilement des deux faces (pro- et anti- religieuses) du scepticisme dans ses *Dialogues sur la Religion naturelle*, parus en 1779, soit trois ans après la mort de leur auteur, conformément à sa volonté.

³³⁹ À la suite de Sextus, Montaigne fait la différence entre le doute méthodique et mesuré de la Nouvelle Académie et le doute radical pyrrhonien : « *quand ils prononcent " j'ignore ", ou " je doute ", ils disent que cette proposition s'emporte elle-même quant et quant le reste (...). Cette fantaisie est plus sûrement conçue par cette interrogation : " Que sais-je ? " comme je la porte à la devise d'une balance.* » – *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.313 ; c'est en 1576 que Montaigne fait frapper sur une médaille cette devise et cette balance, symbole du parfait équilibre – celui de la « suspension du jugement ».

philosophie du bonheur – comme le montre la magnifique conclusion des *Essais*³⁴⁰ – et non pas seulement une charge contre la vanité de la raison³⁴¹ – comme pourrait le laisser penser la seule lecture de l'*Apologie de Raymond Sebond*, souvent privilégiée par les lectures purement philosophiques. Pour autant, si fidèle que soit Montaigne à la méthode comme à la finalité du scepticisme originel, il n'en demeure pas moins que le contexte dans lequel il effectue sa reprise va largement déterminer le sens nouveau qu'elle revêtira. Ce contexte n'est autre que le contexte de la naissance de la modernité, celui de la Renaissance et de l'Humanisme.

Le XVI^e siècle est en effet marqué par quatre grands bouleversements, qui trouvent leur écho dans les *Essais*, ou, mieux peut-être, dont les *Essais* sont l'écho philosophique. Cet écho, nous voudrions d'abord en relever les formes pour montrer son rapport essentiel avec la question de la coutume. Les trois premiers bouleversements, pratiquement simultanés, consistent d'une part dans la découverte des Anciens – dans l'authenticité de leurs textes et de leur pensée –, dans les Grandes découvertes d'autre part, et enfin dans la Réforme. Le quatrième est un peu plus tardif, il consiste dans la révolution copernicienne et plus généralement dans les prémices de la révolution scientifique, une révolution dont les effets ne se feront vraiment sentir, il est vrai, qu'au début du XVII^e siècle.

§ 61 – La « *nouvelleté* » ou la modernité.

Ces quatre bouleversements ne font pas que coïncider dans le temps ; selon la façon dont Montaigne les pense, ils entretiennent un rapport intrinsèque : ils sont les différents visages de cette « *nouvelleté* » dont il dit être « *dégoûté* ». « *Je suis dégoûté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte* »³⁴² : cette formule célèbre, prise dans son contexte immédiat, se réfère, en fait de « *nouvelleté* », à « *celle qui nous presse depuis tant d'ans* », c'est-à-dire la nouvelleté religieuse, vite devenue politique. Mais si l'on prend en considération le contexte du chapitre tout entier où elle prend place, la formule doit bien être prise à la lettre de son universelle radicalité : c'est bien *toute* nouvelleté qui est rejetée, pas seulement en matière de religion ou de politique, mais en tout domaine, y compris celui des mœurs ou des opinions en général. Or, ce chapitre,

³⁴⁰ « *Notre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos* » (*Essais*, III-13, *op. cit.*, tome 3, p.492) ; il est vrai que dans cette dernière partie des *Essais*, le pyrrhonisme « orthodoxe » de l'*Apologie* vient se teinter, pour reprendre les propos de Michel Villey, d'un épicurisme bien particulier à Montaigne. Comme le montre Frédéric Brahami, la suspension du jugement ne résulte pas chez Montaigne de l'« isosthénie » – égalité de forces – des représentations, que pourrait constater ou comptabiliser un esprit qui serait capable de s'abstraire de ce qu'il ressent ; de même, le bonheur chez Montaigne ne consiste pas en une ataraxie, rendue possible par un suprême détachement de l'esprit que Montaigne lui-même juge illusoire (cf. *Le scepticisme de Montaigne, op.cit.*, notamment pp.69-73).

³⁴¹ Cf. cette formule où Montaigne semble prendre plaisir à forcer le trait : « *Abattons ce cuider, premier fondement de la tyrannie du malin esprit* » – *Essais*, II-12, « *Apologie* », II-12, *op. cit.*, p.184. Ou encore : « (...) *leur arracher des poings les chétives armes de leur raison ; leur faire baisser la tête et mordre la terre, sous l'autorité et la révérence de la majesté divine* » (*ibid.*, p.185).

³⁴² *Essais*, I-23, « *De la coutume...* », *op. cit.*, p.215 ; la formule se trouve dans l'édition de 1588 (B), elle est donc ajoutée au texte originel de 1580.

c'est le chapitre 23 du Livre I des *Essais*, c'est-à-dire le chapitre qui synthétise et approfondit toute la réflexion de Montaigne sur la coutume.

Nouvelleté : il nous faut reprendre systématiquement ce terme et sans guillemets bien qu'il ait disparu du lexique, afin de pouvoir penser la différence de cette *nouvelleté*, dont Montaigne est dégoûté, et d'une simple *nouveauté*, ou d'un simple *changement*, dont il dit au contraire qu'il y trouve goût, et qui, de toutes les façons est une loi du monde³⁴³, qu'il serait vain de chercher à combattre. La *nouvelleté* est autre chose, et autre chose qui doit se penser dans son rapport – antithétique – avec la coutume. *Nouvelleté* et coutume sont les termes solidaires à partir desquels en effet Montaigne articule sa pensée ; c'est l'irruption massive de la *nouvelleté* dans le monde, ou, mieux encore, le fait que le monde se présente désormais comme incessante *nouvelleté*, qui rendent nécessaires et pressantes la réflexion sur la coutume et son apologie, ce qui est précisément l'objet du chapitre 23 du Livre I des *Essais*, « *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* ».

Le monde de l'incessante *nouvelleté*, c'est précisément ce que nous appelons le « monde moderne » : monde où la nouveauté n'est pas seulement admise comme fait mais où elle est consacrée comme *principe*. L'étymologie de *moderne* l'indique déjà clairement : le mot dérive de l'adverbe latin *modo* qui, dans son sens temporel, signifie « à l'instant », « il y a un instant » ; *moderne* marque le caractère de ce qui est récent, présent, actuel, par opposition à ce qui est ancien. Toutefois, il ne suffit pas de dire qu'est « moderne » ce qui est nouveau ou récent. Tout ce qui est nouveau, en effet, n'est pas moderne pour autant, et ce qui est nouveau ne l'est par définition qu'à titre momentané. Si le moderne est appelé à devenir ancien et si l'ancien a eu son heure de modernité, comment *moderne* pourrait-il qualifier de façon permanente certaines choses et même un certain ordre de choses ?

Il y a proprement *modernité* lorsque la nouveauté n'est plus de fait ni de nature plus ou moins accidentelle. Il y a *modernité* lorsque la nouveauté est revendiquée comme telle, et revendiquée en rupture avec l'état ancien des choses et, mieux encore, avec un état des choses où l'ancienneté et la durée, la reprise et la continuité, sont la norme. Il y a *modernité* lorsque la nouveauté devient – autant que cela est possible – le régime *normal* du monde, d'un monde intrinsèquement producteur de nouveauté, un monde qui, ce faisant, découvre et revendique son historicité. Or, il nous semble précisément qu'à travers ce que Montaigne met en cause comme « *nouvelleté* » se dessine ce que nous nommons « *modernité* », et qu'à travers l'interrogation sur la *nouvelleté* et

³⁴³ « Qui y regarde primement, ne se trouve guère deux fois en même état. » – *Essais*, II-1, « *De l'inconstance de nos actions* », *op. cit.*, p.21 ; « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets : Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse ». – *Essais*, II, 12, « *Apologie* », *op. cit.*, pp.433-434 ; « Le monde n'est qu'une branloire pérenne ». – *Essais*, III-2, « *Du repentir* », *op. cit.*, p.43. La première et la troisième formules sont de l'édition de 1588, la deuxième de celle de 1580 ; ce ne sont là que deux échantillons parmi bien d'autres allant dans le sens d'un mobilisme universel. On y revient au paragraphe suivant.

sur la coutume, c'est bien l'apparition du monde moderne que Montaigne cherche à problématiser.

§ 62 – Le changement et la nouveauté

Mais en quoi donc la nouveauté est-elle si redoutable ? Reprenons notre citation et donnons-lui son prolongement : « *Je suis dégoûté de la nouveauté, quelque visage qu'elle porte ; et ai raison, car j'en ai vu des effets très dommageables. Celle qui nous presse depuis tant d'ans, elle n'a pas tout exploité³⁴⁴, mais on peut dire, avec apparence, que par accident elle a tout produit et engendré – voire et les maux et ruines qui se font depuis sans elle, et contre elle : c'est à elle à s'en prendre au nez* ». La réponse à notre question est claire : qu'elle le veuille ou non, et même si elle part de bonnes intentions, la nouveauté produit le malheur en cascade ; elle inaugure un processus incontrôlable et auto-alimenté qui détruit le fragile équilibre du monde. Au fond, le monde de la nouveauté est un anti-monde ; il est une contradiction dans les termes mais qui correspond bien à une réalité, la réalité du monde moderne. C'est pourquoi on ne peut, sur ce point, considérer les *Essais* comme une œuvre de circonstance, la réaction aux nouveautés d'une époque, mais une réflexion sur la nouveauté même lorsqu'elle se propose comme monde.

Mais qu'y a-t-il au fondement de cette nouveauté qui se propose de redessiner sans cesse le monde ? Elle n'est pas nouveauté passagère, simple changement ou variation, sans quoi Montaigne n'en fût pas « *dégoûté* », lui selon qui « *finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets : Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse* »³⁴⁵, et lui pour qui, aussi, « *Toujours la variation soulage, dissout et dissipe* »³⁴⁶. Montaigne n'est assurément ni un partisan ni un nostalgique de l'immobilité et il n'aspire pas à la paix des cimetières. Il insiste toujours au contraire sur le caractère variable et fluide de la réalité des choses comme de la réalité du sujet pensant, et le même qui est dégoûté de toute nouveauté goûte pourtant dans la variation un élément nécessaire de la jouissance³⁴⁷. Par réalisme mais aussi par goût, Montaigne ne saurait récuser le changement, et pourtant il se déclare solennellement dégoûté de la nouveauté. Comment comprendre cela ?

Il est nécessaire d'aller regarder d'un peu plus près ce que c'est que cette nouveauté et en quoi précisément elle n'est pas assimilable à la simple nouveauté du changement. Pour ce faire, il faut interroger le passage – stratégique – qui introduit l'*Apologie de Raymond Sebond*, où Montaigne explique précisément en quoi la « *nouveauté* » protestante a engendré la catastrophe,

³⁴⁴ « *Elle n'a pas tout exploité* » : *exploité* signifie « accompli », ce qui veut dire que la Réforme n'est pas directement responsable de tous les malheurs du temps.

³⁴⁵ *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, pp.433-434.

³⁴⁶ *Essais*, III-4, « *De la diversion* », *op. cit.*, p.90.

³⁴⁷ « *Le plaisir de la variété* » est notamment au cœur du chapitre 9 du livre III des *Essais*, « *De la vanité* », *op. cit.*, p.309.

motivant son rejet de la nouveleté en général, « *quelque visage qu'elle porte* ». Le protestantisme – nous y reviendrons – a en effet consacré le principe du libre examen, inculquant au peuple l'idée selon laquelle il lui appartient « *dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement* »³⁴⁸. Cette idée, c'est l'idée moderne par excellence, selon laquelle la signification du monde, toujours nouvelle ou à renouveler, naît avec le jugement que je porte sur lui.

§63 – Interposer son décret : le « *cuidar* », le mal originel

Quel est donc le principe moteur de la nouveleté ? La prétention de juger « par soi-même », ou plus exactement la prétention de constituer le jugement personnel en *principe* – en quelque domaine que ce soit : moralité, politique, religion, science... – en principe de pensée et de vie, individuelle ou collective. C'est la consécration de ce principe qui introduit la nouveleté parce qu'il signifie nécessairement rupture par rapport à l'état des choses communément reçues. Or non seulement le principe de souveraineté du jugement personnel introduit rupture et nouveleté, mais c'est lui qui fait de la nouveleté la loi du monde – ou de la destruction du monde. Ce principe ou cette prétention, un seul mot suffit pour Montaigne à le nommer : *orgueil*. En effet, « *c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voies communes, qui lui fait embrasser les nouveletés* »³⁴⁹.

« *L'orgueil* », le « *cuidar* »³⁵⁰, la « *curiosité* », est le « *mal naturel et originel en l'homme (...) par où il s'est précipité à la damnation éternelle* ». Montaigne ne le comprend pas en d'autres termes que saint Augustin dans son commentaire de la Chute : « *Or, le commencement de la mauvaise volonté, quel peut-il être sinon l'orgueil [superbia] ? Le commencement [initium]³⁵¹ de tout péché est en effet l'orgueil³⁵². Or qu'est-ce que l'orgueil sinon le désir [adpetitus] d'une fausse grandeur ? Fausse [perversa³⁵³], en effet, est cette grandeur qui, ayant abandonné celui à qui l'âme doit rester attachée [inhaerere] comme à son principe [principium], pour devenir en quelque sorte son principe à soi-*

³⁴⁸ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.171.

³⁴⁹ Ibid., p.265. Voici le contexte dans lequel s'insère la formule : « *Les Chrétiens ont une particulière connaissance, combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soin de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain, c'est la voie par où il s'est précipité à la damnation éternelle. L'orgueil est sa perte et sa corruption : c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voies communes, qui lui fait embrasser les nouveletés, et aimer mieux être chef d'une troupe errante et dévoyée au sentier de perdition, aimer mieux être régent et précepteur d'erreur et de mensonge, que d'être disciple en l'école de vérité, se laissant mener et conduire par la main d'autrui à la voie battue et droiturière* ».

³⁵⁰ « *Abattons ce cuidar, premier fondement de la tyrannie du malin esprit* » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit. p.185). « *O cuidar, combien tu nous empêches !* » – Ibid., p.265.

³⁵¹ « *Initium* » : il y a un commencement du mal, comme il y a eu un commencement du Monde, et ce commencement est la nouveleté même.

³⁵² Augustin cite ici *Ecclésiastique*, X-15.

³⁵³ *Perversus* veut exactement dire « *bouleversé, « retourné sens dessus dessous* », « *faux* », mais au sens de « *contre nature* ».

même »³⁵⁴. Vouloir être à soi-même son propre principe, voilà très exactement en quoi consiste le principe originel, source même de la nouveauté, qui « fait embrasser » la nouveauté, par lequel l'homme tisse assurément son malheur – en Enfer peut-être, ici et maintenant certainement.

Refuser l'obéissance, vouloir être à soi-même son propre principe, faire prévaloir son propre jugement, sa raison, poser et rechercher la nouveauté, tel est donc le « *mal naturel* » en l'homme. Montaigne en laisse de côté l'approfondissement théologique, pour développer ses conséquences anthropologiques. « *Mal naturel* », il consiste paradoxalement dans un refus, une altération et un effacement de la nature : « *Nous avons abandonné nature, et lui voulons apprendre sa leçon : elle, qui nous menait si heureusement et si sûrement ! (...) cette raison qui se manie à notre poste*³⁵⁵, *trouvant toujours quelque diversité et nouveauté, ne laisse chez nous aucune trace apparente de la nature*³⁵⁶ ; *Et en ont fait les hommes comme les parfumeurs de l'huile : ils l'ont sophistiquée de tant d'argumentations et de discours appelés du dehors, qu'elle en est devenue variable, et particulière à chacun. Et a perdu son propre visage, constant et universel. Et nous faut en chercher témoignage des bêtes, non sujet à faveur, corruption, ni à diversité d'opinions* »³⁵⁷. C'est donc d'abord chez les bêtes qu'il faut trouver le témoignage de la nature. Mais on trouve encore « *ce peu qui par le bénéfice de l'ignorance reste de son image [image de la nature] empreint en la vie de cette tourbe rustique d'hommes impolis* »³⁵⁸.

Les bêtes, dont toute la première partie de l'Apologie vante la sagesse ; les Cannibales, « *à qui les lois naturelles commandent encore* »³⁵⁹ ; la « *tourbe rustique* » enfin, dont l'avant-dernier chapitre des Essais³⁶⁰ illustre la force d'âme

³⁵⁴ Cité de Dieu, XIV, 13. Dans la page précédente, Augustin précise encore ceci, à la lumière du péché d'Adam : « *le commandement s'adressait à l'obéissance, vertu qui, dans l'homme doué de raison, est comme la mère et la gardienne de toutes les vertus ; car telle est la loi de la créature raisonnable, que rien ne lui est plus utile que de dépendre, rien ne lui est plus funeste que de faire sa propre volonté, et non celle de son Créateur.* » – Cité de Dieu, XIV, 12, éd. Jerphagnon, in Œuvres, tome 2, Pléiade Gallimard, Paris, 2000. Il est tout à fait possible que Montaigne, qui connaissait bien saint Augustin, se soit souvenu de ce passage lorsqu'il écrit ceci : « (A) *La première loi que Dieu donna à l'homme, ce fut une loi de pure obéissance, ce fut un commandement nu et simple, où l'homme n'eût rien à connaître et à causer, (C) d'autant que l'obéir est le principal office d'une âme raisonnable reconnaissant un céleste supérieur et bienfaiteur. De l'obéir et céder naît toute autre vertu ; comme du cuider tout péché. (B) Et au rebours, la première tentation qui vint à l'humaine nature de la part du diable, sa première poison, s'insinua en nous par les promesses qu'il nous fit de science et de connaissance, eritis sicut dii scientes bonum et malum* » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.248. On remarquera que Montaigne reprend et complète ce passage trois fois, mais en allant toujours dans le même sens, en 1580, en 1588 et une dernière fois avant sa mort (A, B, et C).

³⁵⁵ A notre poste : « à notre guise ».

³⁵⁶ Déjà le texte de 1580 soutient cette idée, comme on voit par exemple en Essais, I-31, Des Cannibales, op. cit. p.344 : « (A) *nous l'avons du tout étouffée* » (la nature...) ; à quoi fait écho cette formule de l'ultime chapitre des Essais, III-13, « De l'expérience », op. cit., p.501, toujours à propos de la nature : « *Je quête partout sa piste : nous l'avons confondue de traces artificielles* ».

³⁵⁷ Essais, III-12, « De la Physionomie », op. cit., p.402.

³⁵⁸ Ibid. « *Hommes impolis* » est bien sûr à prendre au sens d'hommes bruts, mal dégrossis ; c'est le peuple des campagnes qui est ici désigné.

³⁵⁹ Essais, I-31, « Des Cannibales », op. cit., p.345 ; à la page précédente, Montaigne explique que la nature, « *nous l'avons du tout étouffée* » (ibid., p.344).

³⁶⁰ Dans le chapitre « De la Physionomie », Montaigne consacre plusieurs pages au souvenir vécu des terribles épreuves subies par la Guyenne en 1586 du fait de la guerre et de la peste, et aux réflexions qu'il

dans les épreuves de la guerre et de la peste : telles sont donc les créatures qui répondent de la nature, à des degrés divers mais toujours à leur bénéfice : « il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant partout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses, selon sa vanité et inconstance »³⁶¹.

§64 – La coutume remède à la nouvelleté

La « tourbe rustique », c'est aussi « le peuple (...) qui ne se sent point, qui ne se juge point, qui laisse la plupart de ses facultés naturelles oisives³⁶² », et c'est encore « le vulgaire », que décrit ainsi Montaigne, ... et dans lequel il s'inclut, avec tous les hommes d'ailleurs : « Quand on me presse d'un nouvel argument³⁶³, c'est à moi à estimer, que ce à quoi je ne puis satisfaire, un autre y satisfera ; car de croire toutes les apparences desquelles nous ne pouvons nous défaire, c'est d'une grande simplesse : il en adviendrait par là que tout le vulgaire, et nous sommes tous du vulgaire, aurait sa créance contournable comme une girouette ; car leur âme, étant molle et sans résistance, serait forcée de recevoir sans cesse autres et autres impressions, la dernière effaçant toujours la trace de la précédente »³⁶⁴.

Suivons le texte. Nous sommes dans le contexte de la nouvelleté : admettons qu'un nouvel argument ou une nouvelle doctrine nous soient proposés. La meilleure chose à faire est alors de nous en remettre à notre propre jugement : « c'est à moi à estimer ». Estimer quoi ? Estimer si l'on est soi-même capable de voir où pèche la nouvelleté proposée, ou bien s'il faut pour cela s'en remettre à « un autre » qui, lui, ne manquera pas de préciser quelle autre opinion ou quelle autre doctrine pourrait être opposée à celle qui se prétend nouvelle. Montaigne en appelle donc bien au jugement personnel et le fait intervenir comme principe, mais comme principe sceptique, principe d'opposition à toute nouvelleté. Ainsi, assurément, le « c'est à moi à estimer » ne revient pas à se prendre soi-même pour principe...

était possible d'en tirer sur la vaillance et la constance des hommes dans l'épreuve. L'expression de « tourbe rustique » – de *turba* en latin, la foule – est méprisante mais parfaitement dans l'usage du temps ; toutefois, les pages qui décrivent la situation et le comportement des paysans que Montaigne a pu côtoyer de près dans sa pérégrination affolée sont, elles, pleines d'un réel respect.

³⁶¹ Essais, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.400. Repris par Pascal, *Pensées*, fr.56 LG, *op. cit.* : « Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu ».

³⁶² Essais, II-12, « Apologie », *op.cit.*, p.270. Les « facultés naturelles » que le peuple laisse en friche, ce sont, selon le contexte, les facultés intellectuelles et, en premier lieu, la faculté de juger – juger par soi-même ; le fait que le peuple laisse « oisives » ces facultés est tout à son avantage ; on est au moment de l'Apologie où Montaigne va détailler le catalogue des stupidités proférées par les philosophes et les savants depuis deux millénaires.

³⁶³ Un peu plus haut, cela éclaire notre contexte, Montaigne écrit : « Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fût produite, sa contraire était en vogue, et comme elle a été renversée par cette-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera de même la seconde. » – Essais, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.383.

³⁶⁴ Essais, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.384.

Toujours est-il qu'il faut agir à l'opposé du vulgaire, qui, lui, se prend immédiatement à l'apparence, apparence sensible pour le rustique ou apparence intellectuelle pour le lettré, peu importe, apparence de vérité en tout cas. Le vulgaire se définit en effet comme celui dont la « créance » est « contournable comme une girouette » : « contournable », c'est-à-dire susceptible de prendre n'importe quel contour, n'importe quelle forme, à mesure que se propose la nouveauté des apparences – de telle sorte que le vulgaire est comme ces pauvres malheureux de la caverne platonicienne, nous tous aussi bien, rivés au spectacle du défilé des ombres. Il faut donc absolument trouver un principe intérieur de structuration et de résistance, faute duquel l'âme serait emportée dans le flux protagoréen³⁶⁵ des impressions – et pas seulement l'âme, on le comprend bien, parce que c'est toute la société avec elle qui serait emportée dans le chaos impressionnel. C'est d'ailleurs ce que l'on vérifie à travers les « effets très dommageables » de la nouveauté « qui nous presse depuis tant d'ans », celle de la Réforme et de ses effets en cascade, qui « n'a pas tout exploité, mais [dont] on peut dire, avec apparence, que par accident elle a tout produit et engendré – voire et les maux et ruines qui se font depuis sans elle, et contre elle »³⁶⁶.

Mais où donc trouver ce principe intérieur d'arrêt, puisqu'il n'y a justement pas d'intérieur, puisque l'âme est « molle et sans résistance », ou, pour reprendre la métaphore du chapitre *De la Physionomie*, que l'âme est comme « l'huile » dont disposent à leur gré les « parfumeurs » ? Il n'y a aucun principe intérieur, la nature est oubliée, elle est effacée, elle a disparu, et l'orgueil, à sa place, n'est à même de proposer qu'un principe égocentrique illusoire et destructeur. L'homme ne peut pas être à lui-même son propre principe, il n'y a rien en lui qui l'y autoriserait. Et que l'on ne croie pas que le problème ne se pose que pour le « vulgaire » : il se pose à tous, car « nous sommes tous du vulgaire ».

Montaigne ne se distingue pas des autres parce qu'il s'agit ici d'un fait anthropologique, qui décrit la condition universelle des hommes : privés de nature, ils sont pour cette raison exposés sans défense aux ravages de la nouveauté. Autrement dit, si, comme nous le disions plus haut, il revient à la modernité de consacrer la nouveauté, de la poser en principe, elle ne peut le faire que parce que la nouveauté est d'abord *un fait de la condition humaine*.

À cette menace permanente que fait peser la nouveauté, il existe pourtant un remède, et cela pour « moi » comme pour le « vulgaire ». Ce remède n'est autre que la coutume : « Car quelque apparence qu'il y ait en la nouveauté, je ne change pas aisément, de peur que j'ai de perdre au change ; Et puisque je ne suis pas capable de choisir³⁶⁷, je prends le choix d'autrui, et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement je ne me saurais garder de rouler sans

³⁶⁵ Les prisonniers de la Caverne (*République*, VII) illustrent de façon imagée ce que soutient par ailleurs Protagoras, dans le *Théétète*, de façon théorique.

³⁶⁶ *Essais*, I-23, « De la coutume... », *op. cit.*, p.215 (réédition B de 1588).

³⁶⁷ *Essais*, II-12, *Apologie*, *op. cit.*, p.380.

cesse³⁶⁸. Aussi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de notre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que notre siècle a produites »³⁶⁹. Ainsi donc la coutume est-elle la réponse du « vulgaire » à la nouveauté. A partir du moment où l'on prend conscience que « la pire place que nous puissions prendre, c'est en nous », cette réponse consiste à prendre le contre-pied de l'orgueil : s'en remettre au choix d'autrui plutôt qu'au sien propre et conserver son ancienne créance plutôt que d'en adopter une nouvelle.

Cette réponse est celle du « vulgaire » en deux sens. Au sens d'abord où elle est l'attitude adoptée par le peuple, la « tourbe rustique », sous l'effet d'une sagesse irréfléchie qui témoigne d'un reste de présence de la nature en lui, sagesse qui réside tout entière dans l'obéissance de la créature³⁷⁰. Quand le peuple obéit, ce qu'il sait faire de mieux, il obéit parce qu'il croit avoir affaire à la nature, pour laquelle se donne précisément la coutume. C'est pourquoi : « nulles lois ne sont en leur vrai crédit que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée, de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu'elles aient jamais été autres »³⁷¹.

La coutume est la réponse du « vulgaire » à la nouveauté en un deuxième sens : au sens de l'attitude adoptée par le sceptique, qui, sans être peuple, fait comme le peuple, parce qu'il reconnaît la sagesse naturelle du peuple en même temps qu'il récuse la prétendue sagesse des savants³⁷², comme aussi celle des légistes et des politiques³⁷³, tous fabricants de nouveauté.

³⁶⁸ Pour comprendre pourquoi « je » ne suis pas à moi-même mon propre principe et pourquoi je pourrais avoir pourtant l'illusion que je le suis, et comprendre en quoi la nouveauté est la condition même de la vie mentale : « Combien diversement jugeons-nous des choses ? combien de fois changeons-nous nos fantaisies ? Ce que je tiens aujourd'hui et ce que je crois, je le tiens et le crois de toute ma croyance, (...). J'y suis tout entier, j'y suis voirement – mais ne m'est-il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose (...), en cette même condition, que depuis j'aie jugée fausse ? (...) Toutefois, que la fortune nous remue cinq cents fois de place, qu'elle ne fasse que vider et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans notre croyance autres et autres opinions, toujours la présente et la dernière c'est la certaine et l'infailible. » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.371.

³⁶⁹ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.382.

³⁷⁰ C'est exactement en ce sens, et avec un souvenir très précis de Montaigne, que Pascal parle des « opinions du peuple saines » (*Pensées, Raison des effets*, fr. 83, à 88 LG, op. cit., pp 568-569) et son « habile », qui honore la noblesse « non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière » ressemble de fort près à Montaigne lui-même. Nous retrouverons plus loin, dans le contexte religieux, l'origine, chez Montaigne, de la double « gradation » : peuple/demi-habiles/habiles et peuple/dévôts/chrétiens parfaits (*Pensées*, fr.83 Le Guern, op. cit. p.568).

³⁷¹ Essais, I-43, « Des lois somptuaires », op. cit., p.432. Cette formule prend d'autant plus d'importance qu'elle vient clore le chapitre. Elle est immédiatement introduite par cette affirmation : « En toutes choses, sauf simplement aux mauvaises, la mutation est à craindre ». La réflexion est amenée par une remarque approuvant « Platon en ses lois » qui prend toutes les précautions nécessaires pour brider la liberté de la jeunesse « courant après les nouveautés, honorant les inventeurs ».

³⁷² C'est en effet « de l'opinion, et science que nous pensons avoir des choses » que « naissent la crainte, l'avarice, l'envie, les désirs immodérés, l'ambition, l'orgueil, la superstition, l'amour de nouveauté, la rébellion, la désobéissance, l'opiniâtreté, et la plupart des maux corporels. » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., pp.272-273.

³⁷³ « Je n'avais [comme maire] qu'à conserver et durer, qui sont effets sourds et insensibles. L'innovation est de grand lustre. Mais elle est interdite en ce temps, où nous sommes pressés, et n'avons à nous défendre, que des nouveautés. » – Essais, III-10, « De ménager sa volonté », op. cit., p.365.

§65 – Contre l'humanisme

Dans *l'Apologie*, Montaigne, hanté par la nouvelleté, est tout occupé à rabattre les prétentions de la raison, sur lesquelles se fondent les prétentions du jugement personnel. Son scepticisme témoigne de préoccupations et d'intentions qui ne pouvaient être celles de Pyrrhon ni de Sextus Empiricus, pour la bonne raison qu'elles sont en rapport étroit avec les nécessités de l'apologétique chrétienne. Montaigne combat en effet explicitement les prétentions de la raison au nom d'une forme assez radicale de *fidéisme*. Contre Raymond Sebond, qui prétendait que les vérités de la foi pouvaient s'exprimer en termes purement rationnels, et que la nature même de Dieu pouvait intégralement s'explicitier et se justifier par la raison³⁷⁴, Montaigne soutient au contraire que Dieu et l'homme ne peuvent en rien se rencontrer sur le plan de la raison, qu'entre Dieu et l'homme il n'y a aucune commune mesure, et par conséquent que la foi et la raison sont condamnées à rester totalement étrangères l'une à l'autre³⁷⁵.

Ce faisant, un siècle après Pic de la Mirandole et son *Discours de la Dignité de l'homme* (1486), manifeste enthousiaste de l'humanisme renaissant, Montaigne prend une position anti-humaniste et dénonce la *libido sciendi* en des termes que saint Augustin n'aurait pas désavoués³⁷⁶. Cette dénonciation n'en reste pas à des généralités puisées dans l'arsenal traditionnel du scepticisme chrétien : Montaigne est au courant des nouveautés scientifiques de son temps, il a quelque idée de l'avènement de « *l'homme de Vésale dans le monde de Copernic* »³⁷⁷, et il ne peut ignorer combien son époque est fertile en hypothèses et en découvertes inouïes dans tous les domaines de la connaissance scientifique. Pour autant, son examen ne conclut qu'à une chose, et pour des raisons explicitement théologiques³⁷⁸, à savoir l'impuissance de

³⁷⁴ Cf. Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, op. cit., pp.14 à 28, « L'humanisme optimiste de Sebond ».

³⁷⁵ « Quoi, Dieu nous a il mis en main les clefs et les derniers ressorts de sa puissance ? s'est-il obligé à n'outrepasser les bornes de notre science ? (...) Attache-toi à ce à quoi tu es sujet, mais non pas lui : il n'est pas ton confrère, ou concitoyen, ou compagnon ; s'il s'est aucunement communiqué à toi, ce n'est pas pour se ravalier à ta petitesse, ni pour te donner le contrerôle de son pouvoir. (...) C'est pour toi qu'il a fait ces règles ; c'est toi qu'elles attachent. Il a témoigné aux Chrétiens qu'il les a toutes franchies quand il lui a plu. De vrai, pourquoi tout-puissant comme il est, aurait-il restreint ses forces à certaine mesure ? en faveur de qui aurait-il renoncé son privilège ? » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit. pp. 306-307.

³⁷⁶ « (B) (...) la première tentation qui vint à l'humaine nature de la part du diable, sa première poison, s'insinua en nous par les promesses qu'il nous fit de science et de connaissance, eritis sicut dii scientes bonum et malum. » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.248. Il est vrai que Montaigne ajoute (facétieusement ?) au texte de 1588, pour arriver à même conclusion, la référence suivante : « (C) Et les Sirènes pour piper Ulysse en Homère et l'attirer en leurs dangereux et ruineux lacs lui offrent en don la science. La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir. » (ibid.).

³⁷⁷ Titre de la conférence commémorative de la parution des deux grands ouvrages de Vésale et Copernic, la même année, en 1543, prononcée en 1964 par Georges Canguilhem, republiée dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1989.

³⁷⁸ L'impossibilité de toute connaissance de Dieu, de tout accès à Dieu par la raison, a pour conséquence l'impossibilité de toute connaissance véritable du monde. On est exactement à l'inverse de ce qui se passe chez Descartes, chez qui la possibilité de la connaissance certaine du monde est fondée sur la possibilité première de connaître avec certitude quelque chose de Dieu ; les deux auteurs partent de l'idée qu'il ne saurait y avoir de science que sur la base d'un fondement métaphysique... Montaigne, qui ne cite pas si souvent les Écritures, prend ici la peine de reprendre saint Paul et de le traduire très

l'homme à connaître, confirmée par le cycle vain des hypothèses contradictoires qui se succèdent dans l'histoire : « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans, tout le monde l'avait ainsi cru, jusques à ce que Cléanthes le Samien ou, selon Théophraste, Nicétas Syracusien, s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son essieu. Et de notre temps Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences Astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? (...) Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fût produite, sa contraire était en vogue, et comme elle a été renversée par cette-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera de même la seconde »³⁷⁹.

Ainsi y a-t-il un cycle de la nature comme il y a un cycle des idées, un changement permanent ou une permanence dans le changement, mais pas de nouveauté. Le procédé sceptique d'opposition des jugements, qui est ici clairement mis en œuvre, aboutit à neutraliser la nouveauté de la théorie copernicienne et à l'empêcher de devenir une nouveauté, au sens que nous avons examiné précédemment. Pour cela, il rappelle d'une part les antécédents antiques de Copernic et laisse d'autre part présager de futures nouveautés qui viendront contredire celle-ci.

§66 – Vanité de la raison, servante de l'humaine fantaisie

Pour Montaigne, très différent en cela de ses successeurs, Descartes et Pascal, qui sont passés décisivement du côté de la science moderne, il n'y a pas de progrès des sciences, il y a un éternel renversement du pour au contre, et, en matière d'idées, il n'y a de « révolutions » qu'au sens précisément où l'on parle, à la façon de Copernic, des « Révolutions des orbites célestes », c'est-à-dire de l'éternel surplace du mouvement circulaire³⁸⁰. Il n'y a donc pas en ce sens d'historicité des sciences, pas d'anciens ni de modernes, pas de nouveauté.

Montaigne ne fait ici qu'appliquer à la science – l'astronomie en l'occurrence – ce qu'il dit des idées et des théories en général : les Anciens ont déjà tout dit.

exactement d'après la Vulgate : « je détruirai la sagesse des sages, et abattrai la prudence des prudents. Où est le sage ? où est l'écrivain ? où est le disputateur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas abêti la science de ce monde ? Car puisque le monde n'a point connu Dieu par sagesse, il lui a plu par la vanité [stultitiam = folie, déraison] de la prédication sauver les croyants. » [Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.268 – le passage cité est tiré de la première Lettre aux Corinthiens de Paul – 1 Co. 1, 19-21. Certes, la sagesse mondaine de Paul n'est pas la science de Descartes, elle renvoie toutefois à la prétention grecque, ou philosophique, d'un savoir tout humain.

³⁷⁹ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.383.

³⁸⁰ « Si [ainsi] nature enserme dans les termes de son progrès ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les créances, les jugements et opinions des hommes, si [ainsi] elles ont leur révolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choux. » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.391.

Montaigne l'affirme avec tous les Humanistes mais pour des motifs tout différents d'eux : non pas parce que les Anciens auraient découvert toutes les vérités – des vérités qui viendraient ainsi arrêter le mouvement de la pensée – mais plutôt parce qu'ils ont eu le temps et l'occasion de puiser largement dans le « stock » des combinaisons mentales possibles mises au jour par l'imagination humaine : « (...) *la philosophie : elle a tant de visages et de variété, et a tant dit, que tous nos songes et rêveries s'y trouvent ; L'humaine fantaisie ne peut rien concevoir en bien et en mal qui n'y soit* »³⁸¹. Quant aux philosophes, ils « *se sont ébattus de la raison comme d'un instrument vain et frivole, mettant en avant toutes sortes d'inventions et de fantaisies* »³⁸². Cette « philosophie », c'est, selon l'usage du temps, la connaissance par raison en général, tout particulièrement et par excellence celle des Anciens. Toute raisonnable qu'elle soit, elle n'est jamais que la mise en forme, selon l'apparence de la vérité, des inventions de l'imagination. « Apparence » dans la langue de Montaigne, et encore au XVII^e siècle, signifie la crédibilité de ce qui paraît, donc la vraisemblance : la tâche de la raison est donc de donner « apparence » – vraisemblance – aux monstres infiniment divers de la « fantaisie » : « *Voilà comment la raison fournit d'apparence à divers effets* »³⁸³.

Dans ces conditions, comme l'écrit Frédéric Brahami, la raison « *n'est rien d'autre que l'ensemble des rationalisations, des productions discursives a posteriori, par lesquelles l'homme anoblit illusoirement ses passions. (...) elle est fondamentalement illusion* »³⁸⁴. La raison est en effet une puissance de justification *a posteriori*³⁸⁵, et de justification par la parole puisqu'elle se définit comme « discours », justification d'un matériau qu'elle rencontre déjà disposé indépendamment d'elle, que ce soit par l'imagination, par les passions ou par la coutume : « *J'appelle toujours "raison" cette apparence de discours que chacun forge en soi – cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet ; c'est un instrument de plomb, et de cire, allongeable, ployable³⁸⁶, et accommodable à tout biais et à toutes mesures ; il ne reste que la suffisance de le savoir contourner* »³⁸⁷ : la raison est une fabrique de raisons à toutes fins, selon les productions de l'imagination. Cette fabrique est plus précisément une « forge » que chacun alimente selon sa « suffisance », c'est-à-dire sa capacité, pour « contourner » – donner contour à –

³⁸¹ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.343.

³⁸² Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.342.

³⁸³ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.401.

³⁸⁴ Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, op. cit., p.33.

³⁸⁵ La raison est puissance de « rationalisation » – mais au sens que la psychanalyse donne à ce concept, c'est-à-dire le procédé par lequel le sujet cherche à donner une explication cohérente logiquement, ou justifiable moralement, à un comportement, un acte, une idée, un sentiment, etc., dont les vrais mobiles ne sont pas aperçus et ne sont pas rationnels.

³⁸⁶ « *La ployabilité est une mobilité passive* », remarque Bernard Sève, qui construit sa thèse à partir d'une opposition entre la raison « ployable » et l'esprit « volubile » : Montaigne. *Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris, 2007, p.14. L'opposition est reprise plus loin : la flexibilité de la raison est « *capacité de réponse et d'adaptation à un donné extérieur* », tandis que la volubilité de l'esprit est « *principe d'ample mobilité et d'expansion par soi* » (p.47).

³⁸⁷ Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.374. Même idée en Essais, I-23, « *De la coutume...* », op. cit., p.202 : « *J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par conséquent que notre discours n'étaye et ne fonde.* »

toutes sortes de matériaux. La « forge » est en même temps la fabrique des fictions et des mensonges³⁸⁸ grâce à laquelle bien des ratiocinations « contournées », c'est-à-dire à la fois compliquées et spécieuses, peuvent venir donner « apparence » à nos folies³⁸⁹.

Or, donner « apparence » et « sauver les apparences », comme Montaigne le sait fort bien pour avoir lu Platon et les autres³⁹⁰, c'est précisément la tâche que s'assigne traditionnellement l'astronomie, reine des sciences parce que science des objets célestes : un même phénomène astronomique peut être ramené à la raison, et garder ainsi les apparences, grâce à des hypothèses ou à des jeux d'hypothèses qui peuvent être parfaitement opposés. C'est ainsi que Copernic « a si bien fondé cette doctrine [héliocentriste] qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences Astronomiques », exactement comme, avant lui, Ptolémée s'est servi « très réglément » et non sans efficacité de ses propres hypothèses pour en tirer toutes les « conséquences » utiles pour prévoir la course des astres et confectionner les calendriers.

Et ainsi, comme l'astronomie, « la philosophie nous présente non pas ce qui est, ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse »³⁹¹. Les philosophes ne croient pas à leurs propres constructions³⁹² parce qu'ils ne croient pas à la vérité ni à la raison comme puissance de vérité ; ils croient à la raison comme puissance de vraisemblance et d'enjolivement. Ce qui est vrai de l'astronomie l'est aussi de la médecine : « Combien y a-t-il que la médecine est au monde ? On dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des règles anciennes (...) ». C'est vrai encore de la physique : « Un homme de cette profession de nouvelletés et de réformations physiques me disait, il n'y a pas longtemps, que tous les anciens s'étaient évidemment mécomptés en la nature et mouvement des vents, (...) » ; c'est vrai même de la géométrie, « qui pense avoir gagné le haut point de certitude parmi les sciences »³⁹³. C'est vrai enfin de la géographie : « c'eût été Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en étaient reçues d'un chacun ; c'était hérésie d'avouer des Antipodes ; voilà de notre siècle une grandeur infinie de terre

³⁸⁸ L'anglais *forgery*, signifiant « falsification, tromperie », a retenu cette valeur.

³⁸⁹ « Privée de son statut d'essence de l'homme, la raison devient une figure de la « fantaisie » – c'est-à-dire de l'imagination – qui se caractérise par sa résistance à toute mise en forme » (Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, op. cit., p.31) ; la fantaisie résiste à toute mise en forme – par la raison – parce qu'elle est une source infinie d'inventions, de combinaisons et de recombinaisons.

³⁹⁰ « Platon admet en principe que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier ; il pose alors aux mathématiciens ce problème : quels sont les mouvements circulaires, uniformes et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les planètes ? », Simplicius, *Commentaire du De Coelo d'Aristote*, in Pierre Duhem, *Sauver les apparences – Sôzein ta phainomena*, réédité chez Vrin, Paris, 2003 (première édition 1908), p.13.

³⁹¹ *Essais*, II-12, « Apologie », op. cit., p.328. La « gentillesse » dont il est question signifie la grâce et la finesse.

³⁹² « Je ne me persuade pas aisément qu'Epicurus, Platon et Pythagoras nous aient donné pour argent comptant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils étaient trop sages pour établir leurs articles de foi de chose si incertaine et si débattable. » – *Essais*, II-12, « Apologie », op. cit., p. 287.

³⁹³ Montaigne cite à l'appui sa conversation avec Jacques Peletier (du Mans), le plus célèbre mathématicien de son temps.

*ferme, non pas une île, ou une contrée particulière, mais une partie égale à peu près en grandeur à celle que nous connaissons, qui vient d'être découverte. Les Géographes de ce temps ne faillent pas d'assurer que meshui tout est trouvé et que tout est vu »*³⁹⁴.

Ces citations sont tirées de la même page de *l'Apologie* ; elles viennent à la suite du passage consacré à Copernic et elles développent la même idée que lui. Lorsque les nouveaux géographes, pleins de présomption, proclament que désormais « *tout est trouvé et que tout est vu* », ils ne savent pas à quel point au fond ils ont raison. Non pas, bien entendu, que, comme ils s'en flattent, ils aient tout découvert – il reste infiniment à apprendre – mais parce que les nouveautés en matière de science ou de connaissance de la nature ont beau se succéder, rien ne change quant au fond : il n'y a pas réellement de « *nouvelleté* », il n'y a pas de progrès des sciences, et la raison, loin d'être au principe de la connaissance et d'être à elle-même son propre principe, n'est jamais que le serviteur « *ployable* » des passions et des modes. Ce n'est donc pas du côté de la science que, malgré certaines apparences, la *nouvelleté* est le plus à craindre³⁹⁵.

³⁹⁴ Essais, II-12, « Apologie », *op. cit.*, pp.385-386.

³⁹⁵ Il va sans dire qu'il n'en ira pas de même chez Descartes et chez Pascal, pour qui, au contraire, la « *nouvelleté* » scientifique est la *nouvelleté* majeure, une *nouvelleté* à laquelle ils participent et dont ils tirent toutes les conséquences (mais pas les mêmes...).

B – LA NOUVELLETÉ RELIGIEUSE

§67 – Les « nouvelletés de Luther »

« Ce fut lorsque les nouvelletés de Luther commençaient d'entrer en crédit, et ébranler en beaucoup de lieux notre ancienne créance... »³⁹⁶ : telle est la formule sous les auspices de laquelle on peut placer l'ensemble de l'Apologie de Raymond Sebond. Montaigne explique en effet, en ce début de l'Apologie, les circonstances qui l'ont amené à entreprendre ce chapitre, qui se retrouve, en 1588, au centre même des *Essais*, et auquel il donne de très loin le plus long développement. A l'origine, donc, un cadeau : le cadeau de l'humaniste Pierre Bunel au père de Montaigne d'un exemplaire latin de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond. Bunel jugeait cet ouvrage, à raison dit Montaigne, « très utile et propre à la saison en laquelle il le lui donna », c'est-à-dire à l'époque où la Réforme commençait à s'implanter en France.

Partons du texte qui contient les éléments essentiels sur lesquels nous allons constamment nous appuyer ; il vaut la peine d'être cité un peu longuement. Bunel³⁹⁷, explique Montaigne, avait prévu que « ce commencement de maladie, déclinerait aisément en un exécrationnable athéisme ; car le vulgaire n'ayant pas la faculté de juger des choses par elles-mêmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, après qu'on lui a mis en main la hardiesse de mépriser et contrerôler les opinions qu'il avait eues en extrême révérence, comme sont celles où il va de son salut, et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doute et à la balance, il jette tantôt après aisément en pareille incertitude toutes les autres pièces de sa créance, qui n'avaient pas chez lui plus d'autorité ni de fondement que celles qu'on lui a ébranlées ; et secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avait reçues par l'autorité des lois, ou révérence de l'ancien usage – Nam cupide conculcatur nimis ante metutum³⁹⁸ : – entreprenant dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement »³⁹⁹.

Relevons d'abord l'ironie : la « maladie » luthérienne consiste essentiellement dans la prétention de placer dans le jugement de chacun l'instance d'autorité en matière de religion ; au lieu, en effet, que ce soit l'Église, c'est désormais le « décret » de chaque fidèle qui ferait foi. L'ironie se situe en ce que la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, comme son nom l'indique déjà, n'en appelle par définition qu'à la raison de ses lecteurs, dont Sebond attend avec optimisme qu'elle confirme par son jugement les vérités chrétiennes provenant de la Révélation : « Sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend par raisons

³⁹⁶ *Essais*, II, 12, « Apologie », op. cit., p.170

³⁹⁷ « Pierre Bunel : humaniste toulousain de la première moitié du siècle, revenu à l'orthodoxie catholique après quelques détours du côté des "évangéliques" » – *Essais*, op. cit. note d'André Tournon, p.753.

³⁹⁸ Le vers cité est de Lucrèce, *De Natura rerum*, V, 1140 ; il est ajouté en 1588, alors que le reste du texte date de la première édition (1580) ; il est ainsi traduit dans l'édition Tournon : « Car on s'empresse à piétiner ce qu'auparavant on craignait trop ».

³⁹⁹ *Essais*, II-12, « Apologie », op. cit., pp.170-171.

humaines et naturelles, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion Chrétienne »⁴⁰⁰.

Autrement dit, Bunel espère combattre les effets de la maladie par la cause même qui l'a fait naître et prospérer... Il ne sait donc pas bien ce qu'il fait ; au lieu d'éteindre le feu, il le propage. Comme le fait remarquer Philippe Desan : « On comprend pourquoi Sebond fut lu avec intérêt par les réformés qui virent d'un œil favorable cette capacité de l'homme à asseoir la connaissance sur la raison, et donc en dehors de la doctrine et des institutions de l'Église romaine et apostolique. »⁴⁰¹ Ce faisant, Bunel donne après-coup à Montaigne l'occasion de déterminer pour son propre compte le véritable remède à cette maladie, par excellence la maladie de la modernité, celle qui persuade chacun qu'il est apte et légitime à juger.

§ 68 – Des trois types d'esprits

Le traitement comprend deux volets : d'une part, il s'agit de soigner la raison à son niveau et au niveau de ceux qui, arguant de leur science, prétendent en user, notamment en matière religieuse ; d'autre part, il s'agit de traiter l'obéissance à l'autorité de la foi au niveau de ceux qui n'ont pas, ou ne se reconnaissent pas, « la faculté de juger des choses par elles-mêmes », c'est-à-dire au niveau du « vulgaire ». Il faut donc s'adresser aux « intellectuels » et les soigner de leur vaine présomption, et il faut parallèlement fortifier dans le peuple la saine obéissance qu'il voue à l'Autorité – l'autorité de l'Église d'abord, mais pas seulement. Attention toutefois aux retours d'ironie, si l'on peut dire. Montaigne parle certes du « vulgaire », mais que se cache-t-il derrière cette appellation, qui, sans être franchement désobligeante, comme aujourd'hui, n'a rien de valorisant pour autant ? N'oublions pas d'abord, nous l'avons vu plus haut, que « nous sommes tous du vulgaire »⁴⁰², ainsi qu'il est précisé vers la fin l'Apologie ; n'oublions pas non plus, puisque nous sommes en plein contexte religieux, ce que « Dieu nous a assez appris (...), par les témoins qu'il a choisis du vulgaire, simples et ignorants », à savoir que « notre foi, ce n'est pas notre acquêt, c'est un pur présent de la libéralité d'autrui »⁴⁰³.

Lisons bien : « le vulgaire » définit l'ensemble de ceux qui n'ont pas les moyens de juger par eux-mêmes et qui se prennent aux apparences ; mais en réalité, tout le monde appartient à cet ensemble, surtout et par définition quand il

⁴⁰⁰ Ibid., p.172.

⁴⁰¹ Philippe Desan, *Montaigne, une biographie politique*, Odile Jacob, Paris, 2014, p.296.

⁴⁰² Essais, II-12, « Apologie », op. cit., p.384. Lorsque, dans l'Apologie, Montaigne entame son attaque féroce contre tous ces philosophes qui n'ont jamais fait qu'étaler subtilement leur ignorance, il l'introduit de cette manière cruellement ironique : « Laissons là le peuple (...) qui ne se sent point, qui ne se juge point, qui laisse la plupart de ses facultés naturelles oisives. Je veux prendre l'homme en sa plus haute assiette. Considérons-le en ce petit nombre d'hommes excellents et triés (...) c'est en eux que loge la hauteur extrême de l'humaine nature. » – Essais, II-12, « Apologie », op. cit., 270.

⁴⁰³ Ibid., p.268. Montaigne reprend ici un argument très souvent exploité dans la tradition chrétienne, et dès ses origines : le christianisme (à la différence du judaïsme, dont il s'agissait alors de se démarquer) n'est pas une religion de savants et le Christ l'enseigne en s'entourant d'abord d'humbles pêcheurs, à commencer par Pierre, sur lequel il fondera son Église.

s'agit de foi, parce que *personne* ne dispose des moyens ni de la légitimité nécessaires. Par conséquent, le partage ne se fait pas entre ceux qui seraient incapables de juger par eux-mêmes et ceux qui en seraient capables. Le partage se fait en revanche entre les deux catégories suivantes : il y a ceux qui savent qu'ils n'ont pas la capacité de juger et il y a ceux qui croient qu'ils ont cette capacité sans la posséder en rien.

La première catégorie, ceux qui reconnaissent leur ignorance, se partage elle-même en deux parties très inégales : il y a d'une part le peuple, qui mesure sainement son incapacité : « *Des esprits simples, moins curieux et moins instruits, il s'en fait de bons Chrétiens, qui par révérence et obéissance croient simplement et se maintiennent sous les lois.* »⁴⁰⁴. Et il y a d'autre part quelques esprits supérieurs, qui reconnaissent leur ignorance parce qu'ils ont ce sens du mystère qui prévient toute présomption : « *Les grands esprits, plus rassis et clairvoyants, font un autre genre de bien-croyants : lesquels par longue et religieuse investigation, pénètrent une plus profonde et abstruse lumière, ès écritures, et sentent le mystérieux et divin secret de notre police Ecclésiastique* »⁴⁰⁵. Il y a donc la simple ignorance et la docte ignorance : « *Il se peut dire avec apparence qu'il y a une ignorance abécédaire, qui va devant la science, une autre doctorale, qui vient après la science : ignorance que la science fait et engendre, tout ainsi comme elle défait et détruit la première* »⁴⁰⁶.

De l'autre côté, occupant une place médiane, mais qui est le contraire d'une juste mesure, il y a tous ceux qui croient disposer de la capacité de jugement, ou bien parce qu'ils se tiennent eux-mêmes pour des esprits forts, ou bien parce qu'ils se croient inspirés : « *En la moyenne vigueur des esprits, et moyenne capacité, s'engendre l'erreur des opinions : ils suivent l'apparence du premier sens ; et ont quelque titre d'interpréter à simplicité et bêtise de nous voir arrêter en l'ancien train, regardant à nous, qui n'y sommes pas instruits par étude* »⁴⁰⁷. Ce sont ceux-là qui, croyant en leurs propres forces, méprisant la simplicité du vulgaire, vont se jeter à corps perdu dans le culte idolâtre de leurs propres opinions et jugements. Ces gens-là sont, directement ou indirectement, des fauteurs de guerre qu'il convient de désarmer en toute priorité. Telle est de fait la tâche que s'assigne explicitement *l'Apologie*. Notons que, dans le même passage, Montaigne se situe lui-même très subtilement dans la deuxième catégorie, déclarant qu'il ne partage ni la simplicité du peuple, ni la profondeur des grands esprits (religieux) : « *Les métis qui ont dédaigné le premier siège, d'ignorance de lettres, et n'ont pu joindre l'autre – le cul entre deux selles – desquels je suis, et tant d'autres, sont dangereux, ineptes, importuns : ceux ici troublent le monde. Pour tant de ma part je me recule tant que je puis dans le premier et naturel siège d'où je me suis pour néant essayé de partir* ».

⁴⁰⁴ *Essais*, I, 54, *Des vaines subtilités*, op. cit., pp.490-491.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.* Cette classification de trois types d'esprits – les simples, les moyens et les supérieurs – est à l'origine de la classification pascalienne : peuple/demi-habiles/habiles et peuple/dévots/chrétiens parfaits : « *ainsi se vont les opinions succédantes du pour au contre selon qu'on a de lumière* », *Pensées*, fragment 83 Le Guern, op. cit., p.568.

§ 69 – Luther et le libre examen

En tant que lettré, Montaigne se situe donc très lucidement dans la catégorie de ces demi-habiles d'où naissent la nouveauté et le trouble du monde ; c'est toutefois un demi-habile qui se situe comme tel ; ce n'en est donc pas un... *L'Apologie* se comprend alors comme un exercice de régression, à l'issue duquel il serait possible au lettré de rejoindre le parti du peuple ignorant et de juger sainement des choses – c'est-à-dire selon la coutume.

Mais celui qui se targue, comme le déclarait la citation dont nous sommes parti, « *de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement* », il convient de le battre sur son propre terrain et avec ses propres armes, celles de la raison. Cela se fera par l'usage pyrrhonien de la rationalité qui contraint celui qui raisonne à abandonner en définitive toute prétention de juger, « *anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foi* »⁴⁰⁸. Une très large part de *L'Apologie* consiste dans cet exercice de mise en opposition de la raison avec elle-même dans l'intention de combattre ceux qu'on n'appelle encore ni des rationalistes ni des libres penseurs, afin de « *leur arracher des poings les chétives armes de leur raison ; leur faire baisser la tête et mordre la terre, sous l'autorité et la révérence de la majesté divine* »⁴⁰⁹, parce que « *ceux-ci veulent être fouettés à leurs propres dépens, et ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle-même* »⁴¹⁰.

Cela dit, quand il est question de religion, on peut prétendre interposer le « *décret* » de son jugement et donner son « *particulier consentement* » – c'est-à-dire consentement personnel – pour deux motifs forts différents : ou bien, et c'est ce que nous venons d'examiner, on le fait parce qu'on se fie à sa raison, dans le cadre d'une théologie naturelle, ou bien, et c'est le cas de Luther et ses disciples, héros du libre examen (*Prüfung*), on le fait parce que la foi, communion d'Esprit avec l'Écriture, émancipe de toute autorité spirituelle. C'est ce que Luther lance au Pape : « *Je ne puis souffrir que l'on soumette la Parole de Dieu aux lois de nos interprétations, car il importe que la Parole ne soit pas liée, elle qui enseigne toute liberté* »⁴¹¹. Ainsi, selon Luther, sommes-nous tous également libres, tous également prêtres, tous également admis à la lecture et à la

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.278 ; la première formule de Montaigne – « *ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret* » – fait inévitablement penser à Descartes et à la première des règles de la méthode – « *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle* ». La seconde formule – « *anéantissant le jugement pour faire plus de place à la foi* » – semble, elle, anticiper la célèbre sentence de Kant dans la deuxième préface de la *Critique de la raison pure* : « *je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la foi* ». A partir de *L'Apologie*, à laquelle répondent de manière symétriquement opposée Descartes et Pascal, s'ouvre la discussion sur le pouvoir et les limites de la raison.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.185.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.186.

⁴¹¹ Luther, *Œuvres*, tome 1, Gallimard Pléiade, Paris, 1999, *Lettre au pape Léon X*, oct.1520, p.834. Cette Lettre sert de préface au troisième des grands traités réformateurs, *De la liberté du chrétien* (novembre 1520), qui commence par cet exorde retentissant : « *Le chrétien est un libre seigneur sur toutes choses et il n'est soumis à personne* » (op. cit., p.840). A quoi font écho les célèbres paroles de Luther à la Diète de

méditation de la Parole ; oui... mais parce que et en tant que nous sommes éclairés et animés par la Foi ; c'est la Foi qui rend libre, pas la nature propre de l'homme, car cette dernière est servie : si « *le chrétien est un libre seigneur en toutes choses* », il est aussi « *un serviteur obéissant en toutes choses* »⁴¹². Il y a donc un cercle dans la position de Luther, une contradiction, que lui-même souligne explicitement et qu'il revendique : « *Ces deux affirmations contradictoires de la liberté et de la servitude* » – c'est l'expression même de Luther – ouvrent en effet le traité *De la liberté du chrétien*.

Bien entendu, dans cette optique, ce n'est pas Luther qui se contredit, c'est l'homme qui est contradictoire, et c'est en effet la grâce qui contredit en lui la nature. Toujours est-il que c'est seulement en tant qu'animé et éclairé par l'Esprit que l'homme – tout homme – peut accéder à la Parole ; il faut donc déjà avoir la foi pour être en mesure de l'acquérir, et c'est bien normal puisqu'elle est la grâce de Dieu.

§70 – Du libre examen à l'athéisme

Mais, demande Montaigne, que ce soit selon un mode tranquille ou, bien plus souvent encore, sous la forme du fanatisme, qui donc peut légitimement se réclamer d'un tel privilège pour se prévaloir « *de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement* » ? Qui le peut ? Personne. Et voici pourquoi : « *Si ce rayon de la divinité nous touchait aucunement, il y paraîtrait partout : non seulement nos paroles, mais encore nos opérations en porteraient la lueur et le lustre* »⁴¹³. A la simple vue de nos comportements, on devrait pouvoir aussitôt conclure : « *ils sont donc Chrétiens* »⁴¹⁴. En réalité, « *Si nous avons une seule goutte de foi, nous remuerions les montagnes de leur place, dit la sainte parole, nos actions, qui seraient guidées et accompagnées de la divinité, ne seraient pas simplement humaines, elles auraient quelque chose de miraculeux, comme notre croyance* »⁴¹⁵. Nos actions de chrétiens seraient miraculeuses comme notre foi... Mais en réalité, il n'y a de miracle nulle part et la position la plus constante de Montaigne à propos des miracles est de ne leur accorder aucun crédit, en tout cas pas le crédit auquel ils prétendent : « *c'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain* »⁴¹⁶, et « *Il est vraisemblable que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements et de tels effets extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination (...)* »⁴¹⁷, car « *Les miracles sont selon l'ignorance en quoi nous sommes de la nature, non selon l'être de la nature* »⁴¹⁸.

Worms : « *Hier stehe ich : Ich kann nicht anders : Gott helfe mir. Amen. [Me voici ; je ne puis faire autrement ; Dieu me vienne en aide. Amen].* » (18 avril 1521).

⁴¹² Luther, *De la liberté du chrétien*, op. cit., p.840.

⁴¹³ Essais, II-12, « *Apologie* », op. cit., p.174

⁴¹⁴ Ibid., p.175

⁴¹⁵ Ibid., pp.175-176

⁴¹⁶ Ibid., p.388

⁴¹⁷ Essais, I-21 – « *De la force de l'imagination* » – op. cit., p.183.

⁴¹⁸ Essais, I-23 – « *De la coutume...* » – op. cit., p.203.

La conclusion que Montaigne tire tout particulièrement des troubles engendrés par les « *nouvelletés de Luther* » est, pour reprendre l'expression de Frédéric Brahami, que « *le christianisme est une religion sans fidèles* », alors que « *les autres religions (ou sectes philosophiques) présentent toutes une correspondance, même minime, entre la doctrine et la conduite. Cette correspondance est absente du seul monde chrétien* »⁴¹⁹ ; « *le chrétien ne croit pas en Dieu* »⁴²⁰ ! Sur quoi repose alors cette religion d'athées ? Certainement, on vient de le voir, ni sur la Raison ni sur la Foi, ni sur Raymond Sebond ni sur Luther. Ces derniers, nonobstant leur opposition et malgré leurs bonnes intentions⁴²¹, travaillent à transformer cette forme d'athéisme en soi en un athéisme pour soi, cet « *exécrable athéisme* » qui consiste à placer son dieu dans le « *décret* » et le « *particulier consentement* » de chacun, c'est-à-dire dans le principe idolâtre – moderne – de la subjectivité souveraine.

« *Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le règlement de nos mœurs, à quelle confusion nous rejetons-nous !* »⁴²². Le culte du décret subjectif, l'« *exécrable athéisme* », conduisent à ce que le peuple « *secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avait reçues par l'autorité des lois, ou révérence de l'ancien usage* »⁴²³. Or, cette situation littéralement anarchique ne peut se conclure que d'une seule façon : le déchaînement de la violence, la guerre de tous contre tous, la pire des guerres, à savoir la guerre civile, dont le spectre hante les *Essais* tout entiers. Pourquoi en est-il nécessairement ainsi ? Parce que ni la prétendue vérité rationnelle, ni la prétendue vérité révélée à chacun, ne sont à même de s'imposer, d'imposer une norme qui transcenderait la confusion des décrets particuliers ; bien au contraire, ces prétentions à la vérité ne font que nourrir le fanatisme le plus féroce⁴²⁴.

§71 – Religion et obéissance

Il est donc temps de comprendre la vraie nature de la religion. Montaigne ne nous entretient guère du Salut ni de la Vie éternelle ; et, de fait, les chrétiens ordinaires eux-mêmes n'y pensent guère sinon en termes de récompense ou de punition : nous « *craignons les menaces qu'elle [la religion] attache aux mécréants ; ou suivons ses promesses* »⁴²⁵. Il y a pourtant bien une effectivité de la

⁴¹⁹ Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme*, PUF, Paris, 2001, p.63. F. Brahami cite à l'appui de son affirmation, outre une analyse d'ensemble du développement concerné de l'*Apologie*, le passage suivant que nous reprenons ici partiellement : « (...) *une si divine et céleste institution ne marque les Chrétiens que par la langue. Voulez-vous voir cela ? comparez nos mœurs à un Mahométan, à un Païen, vous demeurez toujours au-dessous.* » – *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.175.

⁴²⁰ F. Brahami, *op. cit.*, p.61

⁴²¹ La « *nouvelleté* » de Luther est responsable même des « *maux et ruines qui se font depuis sans elle, et contre elle : c'est à elle à s'en prendre au nez, (...).* Ceux qui donnent le branle à un état sont volontiers les premiers absorbés en sa ruine. » – *Essais*, I-23, « *De la coutume...* », *op. cit.*, p.215.

⁴²² *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.397.

⁴²³ *Ibid.*, p.171 – c'est toujours la citation du début de l'*Apologie* d'où est partie toute notre analyse.

⁴²⁴ On comprend alors en quel sens « *La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir* » – *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.248.

⁴²⁵ *Essais*, « *Apologie* », II-12, *op. cit.*, p.180.

religion, mais elle est ailleurs, là où déjà l'avaient située bien des Anciens⁴²⁶. Ainsi, le sage Apollon, par l'intermédiaire de la Pythie déclarait « que le vrai culte à chacun était celui qu'il trouvait observé par l'usage du lieu où il était » ; il montrait par là aux hommes « que la religion n'était qu'une pièce de leur invention, propre à lier leur société »⁴²⁷. Montaigne reprend l'une des étymologies possibles de « religion », à savoir le latin *religare*, « relier » ; mais au lieu que le lien soit des hommes à Dieu, il est ici seulement lien des hommes entre eux par l'intermédiaire d'une instance transcendante – de l'idée ou du fantasme d'une instance transcendante – et surtout d'une normalisation collective. C'est sur ce dernier point qu'insiste Montaigne : tout au long des *Essais*, lorsque la religion est citée hors d'un contexte purement théologique, elle est citée en compagnie des lois et des usages dont elle partage le rôle de moyen fondamental de la discipline sociale⁴²⁸.

Dans une phrase ajoutée sur l'Exemplaire de Bordeaux, Montaigne note que « ceux du Brésil », à « ce qu'on nous dit », « passaient leur vie en une admirable simplicité et ignorance », au plus près de ce qu'on pourrait penser être la vie naturelle de l'homme⁴²⁹. Peut-être⁴³⁰. Leur « simplicité », ils la devaient à l'absence de passions ; quant à l' « ignorance », c'était celle de gens « sans lettres, sans loi, sans roi, sans religion quelconque »⁴³¹. « La tranquillité et sérénité de leur âme déchargée de toute passion »⁴³² en faisaient en somme de parfaits philosophes à l'ancienne ; à ces hommes-là, point n'est besoin de lettres, de loi, de roi ni de religion, c'est-à-dire toutes ces choses, mises sur le même plan, qui font la civilisation mais ne sont en fait, on le voit, que les remèdes à nos vices et à nos incapacités, parmi lesquelles l'incapacité à vivre ensemble hors d'un cadre contraint. Dans ce dispositif contraignant – la loi, le roi, la religion – la religion joue un rôle fondamental : définie elle-même essentiellement par l'obéissance, elle est idéalement apte à assurer le fondement de toute obéissance ; disons même qu'aucune obéissance ne peut être fermement assurée

⁴²⁶ Cf. par exemple Cicéron : « *Atque haud scio an pietate adversos deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur* [et je ne sais pas si, par la suppression des devoirs envers les dieux, la confiance voire la communauté du genre humain et la justice, vertu entre toutes la plus éminente, ne seraient pas elles aussi supprimées] » (*De Natura Deorum*, I-2, §4).

⁴²⁷ *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.398

⁴²⁸ Les religions comptent parmi ce que Bernard Sève nomme les « règles supplétives externes » destinées à brider l'esprit, défini par sa volubilité ; cf. Montaigne. *Des règles pour l'esprit*, *op. cit.*, p.180.

⁴²⁹ Car, sauvages, « ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent. » – *Essais*, I-31, « Des Cannibales », p.351.

⁴³⁰ « Peut-être », parce que, comme Montaigne le souligne, des « sauvages » nous ne savons pour l'essentiel que ce que l'on nous en a dit, or on nous a dit aussi qu'ils avaient des « usances » qu'ils respectaient de manière délibérée et non simplement « par l'impression de l'autorité de leur ancienne coutume. » – *Essais*, I-31, « Des Cannibales », *op. cit.*, p.356. En réalité, cette idée d'homme « naturel » ou proche de la « nature » est fort sujette à caution : « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant partout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses, selon sa vanité et inconsistance. » – *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.400.

⁴³¹ Bernard Sève souligne la contradiction flagrante entre cette affirmation de l'Apologie, qui prive les sauvages de culture, et la description des *Cannibales*, où ils en sont dotés ; cf. Montaigne. *Des règles pour l'esprit*, *op. cit.*, p.206.

⁴³² *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.254.

sans en référer en définitive à l'obéissance religieuse⁴³³. Faisant écho à l'injonction paulinienne « *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a deo* »⁴³⁴, Montaigne ne ménage pas son éloge, très ciblé, du christianisme : « *La religion Chrétienne a toutes les marques d'extrême justice et utilité ; mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obéissance du Magistrat, et manutention des polices* »⁴³⁵.

Obéir et maintenir, soumission et conservation, voilà très précisément l'essentiel de la religion, et ce que pourtant les « *nouvelletés de Luther* » ont mis en cause ; or, partant du domaine religieux, elles ont rapidement communiqué leur effet délétère à tous les autres domaines (la loi, le roi), confirmant ainsi *a contrario* et par l'expérience la place stratégique de la religion dans l'ordre social. Comme Montaigne le rappelle, en référence à l'épisode biblique de la Chute⁴³⁶, la première loi que Dieu a donnée à l'homme était une « (A) *loi de pure obéissance* », « *d'autant* », précise un ultime ajout, « (C) *que l'obéir est le principal office d'une âme raisonnable reconnaissant un céleste supérieur et bienfaiteur* »⁴³⁷.

§72 – Vérité du catholicisme

On comprend mieux dès lors le choix de Montaigne de confirmer et professer son engagement catholique le plus orthodoxe⁴³⁸, contre la tentation réformée à laquelle ont succombé tant de lettrés, et nombre de ses amis ou de ses parents. L'explicitation de ce choix ne relève pas de considérations théologiques, que Montaigne exclut du champ de capacité des hommes purement hommes⁴³⁹. Elle renvoie en revanche à des considérations socio-politiques – peut-être en définitive morales – bien réfléchies. Le catholicisme, en effet, est le christianisme vrai – c'est-à-dire ramené à sa vérité ; cette vérité, nous venons de le voir, réside dans l'obéissance et la conservation, l'autorité et la tradition, soit tout ce que la Réforme remet en cause. L'une des manifestations les plus marquantes du refus protestant de l'autorité – au profit du sacerdoce universel

⁴³³ L'institution de l'Église – catholique, bien sûr – est à cet égard décisive. P. Bourdieu est tout à fait dans la lignée de Montaigne, via Pascal sans doute, lorsqu'il écrit : « *L'Église existe dans la mesure où elle parvient à faire croire qu'elle existe (...). Toute institution – l'Église mais aussi l'État, la famille, etc. – tend à cacher qu'elle est un fait de croyance : ce qui est en jeu dans l'étude des institutions, c'est le fondement dans la conscience des agents de l'existence de ces institutions.* » – *Sociologie générale*, volume 1, Cours au Collège de France (1981-1983), Seuil, Paris, 2015, p.229.

⁴³⁴ « *Que tout le monde soit soumis aux autorités supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu.* » – traduction de Lemaître de Sacy.

⁴³⁵ *Essais*, I-23, « *De la coutume...* », *op. cit.*, p.217. Par « *obéissance du Magistrat* », il faut comprendre « *obéissance à l'autorité* », et « *manutention des polices* » signifie « *maintien des gouvernements* » (note de P. Villey, *op. cit.*, tome 1, p.120).

⁴³⁶ *Genèse*, 2 et 3 : « *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas* » (« *mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal* », trad. Lemaître de Sacy, *Gn.* 2, 17).

⁴³⁷ *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.248.

⁴³⁸ Il ne faudrait pas prendre pour hypocrisie peureuse ce que Montaigne tient à réaffirmer à ses lecteurs dans un ajout tardif : « (C) *tenant pour exécrable s'il se trouve chose dite par moi ignoramment ou inad-vertamment contre les saintes prescriptions de l'Église catholique, apostolique et romaine en laquelle je meurs et en laquelle je suis né.* » – *Essais*, I-56, « *Des Prières* », *op. cit.*, p.496.

⁴³⁹ L'humaine raison « *ne fait que fourvoyer partout, mais spécialement quand elle se mêle des choses divines.* » – *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.300.

– et de la tradition – au profit du retour à une prétendue authenticité originelle – réside dans l'abandon de la Vulgate en faveur de la traduction des textes sacrés dans les langues vernaculaires d'après les originaux. Cette mise à la disposition du « vulgaire » de l'Écriture, Montaigne la commente ainsi : « *plaisantes gens qui pensent l'avoir rendue maniable au peuple pour l'avoir mise en langage populaire. Ne tient-il qu'aux mots qu'ils n'entendent tout ce qu'ils trouvent par écrit ? Dirai-je plus ? Pour l'en approcher de ce peu, ils l'en reculent. L'ignorance pure et remise toute en autrui était bien plus salutaire* »⁴⁴⁰.

Cette façon de mettre la Bible à la disposition du peuple⁴⁴¹ n'aboutit qu'à multiplier les « demi-habiles » : en l'occurrence suffisamment habiles pour lire le texte et en comprendre le sens obvie, à une époque toutefois où moins d'un quart de la population est alphabétisée, mais totalement inaptes à en saisir le sens profond, et se croyant néanmoins autorisés à prononcer leur avis, selon leur « *consentement particulier* ». Les mystères sont ainsi prostitués⁴⁴² mais, portés sur la place publique, ils n'en restent pas moins des mystères dont le sens ne peut être fixé que par voie d'autorité. Cette autorité ne peut être que celle de l'Église, car, aussitôt que la raison « *se détourne ou écarte de la voie tracée et battue par l'Église, (...) tout aussitôt elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant dans cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines, sans bride et sans but* »⁴⁴³.

Voilà pourquoi la traduction des Écritures, ne rend en rien plus accessible au peuple le sens de la Révélation ; tout au contraire : le peuple se trouve pris dans la tourmente des interprétations – qui ne peut conduire à terme qu'à un scepticisme athée – et il perd le sens même du mystère et de l'autorité qui seule est à même d'en assurer le ministère – la « gestion » comme on dirait aujourd'hui. Ainsi, « *En ce débat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain parti est sans doute celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays* »⁴⁴⁴ : maintenir⁴⁴⁵ la religion, c'est *ipso facto* maintenir l'ordre politique en lui permettant de conserver son ancienne structure, ou sa structure d'ancienneté.

⁴⁴⁰ Essais, I-56, « Des prières », *op. cit.*, p.502.

⁴⁴¹ Ce qui fut, on le sait, la première préoccupation de Luther lorsqu'il dut passer près d'un an, de mai 1521 à mars 1522, dans la clandestinité du château de la Wartburg, où il profita de ses loisirs forcés pour entamer la traduction allemande de la Bible, à commencer par le Nouveau Testament.

⁴⁴² « *C'étaient autrefois mystères, ce sont à présent déduits et ébats.* » – Essais, I-56, « Des prières », *op. cit.*, p.502 : les « *déduits* » désignent les plaisirs et les amusements en général, mais en particulier ceux du sexe, de même que les « *ébats* ».

⁴⁴³ Essais, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.300.

⁴⁴⁴ Essais, II-19, « De la liberté de conscience », *op. cit.*, p.537.

⁴⁴⁵ Conserver et maintenir, écrit si souvent Montaigne, d'un « *maintenir* » qui ressemble au « *mantenere* » de Machiavel (cf. la mise au point de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini « *Sur la langue du Prince : des mots pour comprendre et agir* », Postface de leur traduction du *Prince*, PUF, Paris, 2000. Lorsque Montaigne cherche à défendre son mandat de Maire de Bordeaux, il s'exprime ainsi : « *Je n'avais qu'à conserver et durer, qui sont effets sourds et insensibles. L'innovation est de grand lustre. Mais elle est interdite en ce temps, où nous sommes pressés, et n'avons à nous défendre, que des nouvelletés.* » – Essais, III, 10, « De ménager sa volonté », *op. cit.*, p.365.

§73 – Sagesse du rite

La religion, contrairement à ce que pensent les partisans de la théologie naturelle, aussi bien que ceux de Luther, opposés en apparence mais d'accord au fond, n'est pas une affaire *intérieure*, l'affaire d'un « *particulier consentement* » : nous avons vu ce qu'il fallait penser de la foi, si l'on entend précisément par foi cette adhésion à la religion par consentement intime. La religion est au contraire tout *extérieure*, reçue par voie d'autorité, sans qu'il soit requis d'y mettre « du sien », ou plutôt même, en proscrivant d'y mettre du sien au-delà de la soumission sans résistance : « *Ce n'est pas par discours⁴⁴⁶ ou par notre entendement que nous avons reçu notre religion, c'est par autorité et par commandement étranger. La faiblesse de notre jugement nous y aide plus que la force, et notre aveuglement plus que notre clairvoyance. C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science que nous sommes savants de ce divin savoir. Ce n'est pas merveille si nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette connaissance surnaturelle et céleste : apportons-y seulement du nôtre l'obéissance et la sujétion* »⁴⁴⁷.

On y revient : abolir le jugement pour laisser place à la foi, une foi comprise essentiellement comme soumission sans réserve ; au chapitre XVII du premier livre, intitulé « *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance* », Montaigne insiste sur le fait que la soumission doit être intégrale et ne laisser aucune marge à un choix ou à un tri parmi les articles de foi ou les prescriptions du culte, en s'autorisant par là à « *nonchaloir certains points de l'observance de notre Église* », sous prétexte qu'ils sembleraient étranges ou dépourvus d'utilité ; de telle sorte que : « *Ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser : Ce n'est pas à nous d'établir la part que nous lui devons d'obéissance* »⁴⁴⁸. Il est impératif que l'observance ne doive rien au « *particulier consentement* », d'où que ce consentement émane, mais cela ne veut absolument pas dire que la pratique religieuse reste purement extérieure, cette fois au sens où le sujet resterait à distance, sans s'y impliquer autrement que par imitation superficielle. Entre d'une part une adhésion qui prendrait racine dans la volonté subjective du fidèle, un fidèle pour qui foi serait choix, et d'autre part un suivisme tout extérieur, il y a la place de la vraie religion, ou religion vraie : le catholicisme encore une fois. C'est que le catholicisme est tout en cérémonies et en rituels, cérémonies et rituels dont les protestants s'empresseront de s'affranchir parce qu'ils ne saisissent en eux que la piété extérieure et parce qu'ils les condamnent au nom d'une religion épurée de toute idolâtrie et de toute magie.

Arrêtons-nous un instant sur la notion de *rite*, pour mieux revenir ensuite à Montaigne. Un rite n'est pas seulement une pratique réglée à caractère sacré ou symbolique, comme on la comprend d'une façon générale en ethnologie, mais une pratique réglée de façon exacte et qui réclame de la justesse dans

⁴⁴⁶ « *Discours* » : dans les *Essais* ce terme est le plus souvent synonyme de « *raison* », entendue comme faculté de raisonner, comme raison discursive.

⁴⁴⁷ *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.268.

⁴⁴⁸ *Essais*, I-27, « *C'est folie de rapporter le vrai et le faux notre suffisance* », *op. cit.*, p.308.

son exécution⁴⁴⁹. Le rite bannit par définition la fantaisie personnelle et ne souffre aucun laxisme ; il incline ainsi à la plus stricte discipline collective comme il inculque l'habitude, le goût et le désir profonds de la conservation par le moyen de la répétition rigoureuse. Le rite célèbre et réinstalle l'ordre du monde, un ordre qu'il inscrit à l'intérieur même de celui qui le pratique, et cela d'une façon qui n'est pas intellectuelle, ni proprement réfléchie, mais physique. Cette inscription est précisément d'autant plus profonde qu'elle est moins « mentale », intellectuelle, réfléchie, et donc nécessairement critique et distanciée. Il n'y a rien là d'un savoir qu'on pourrait objectiver, il s'agit d'une manière d'être fondamentale. En un mot, le rite est une des modalités fondamentales de la coutume, comme processus d'intériorisation et d'incorporation. Montaigne insiste précisément sur cette dimension corporelle : « *Nous ne nous contentons point de servir Dieu d'esprit et d'âme : nous lui devons encore, et rendons, une révérence corporelle ; nous appliquons nos membres mêmes, et nos mouvements, et les choses externes, à l'honorer.* »⁴⁵⁰

Les protestants attendent la révélation de l'Esprit et comptent sur la Raison, ils risquent d'oublier⁴⁵¹ que la première puissance révélatrice est celle des sens, liée à l'imagination. La sagesse catholique, sagesse du rite, accorde au contraire toute son importance à la sensibilité ; et cette remarque cruciale ne touche pas seulement à la religion, elle implique en fait en profondeur toute la question de la sociabilité, comme le montre très précisément l'extrait suivant : « *Les sens sont nos propres et premiers juges, qui n'aperçoivent les choses que par les accidents externes ; et n'est merveille si en toutes les pièces du service de notre société il y a un si perpétuel et universel mélange de cérémonies et apparences superficielles ; si que la meilleure et plus effectuelle part des polices consiste en cela. C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle. Que ceux qui nous ont voulu bâtir*⁴⁵² ces années passées un exercice de religion si contemplatif et immatériel,

⁴⁴⁹ Le *Dictionnaire historique de la langue française* (dir. Alain Rey, Le Robert, Paris, 2010) relève que le latin *ritus* est « un terme religieux désignant la cérémonie, le culte, également employé avec le sens plus général d' "usage, coutume", souvent joint ou substitué à *mos, moris* ». La valeur que prend l'équivalent sanskrit de *ritus* est celle « d'organisation, d'où ordre conforme à ce qu'exige la religion. (...) L'idée de base est celle de "justesse, exactitude" » (p.1957).

⁴⁵⁰ *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.173.

⁴⁵¹ Il ne faudrait toutefois pas aller trop loin en ce sens. Ainsi la musique joue-t-elle un rôle fondamental dès les premiers temps du protestantisme. Luther compose de la musique chorale et lui accorde grande importance. C'est vrai aussi de Calvin, pourtant plus « rationaliste » encore face au ritualisme catholique. Voici par exemple ce qu'il écrit au §32 du chapitre 20 (« D'oraison ») du livre III de *l'Institution de la religion chrétienne* à propos du chant d'église : « les apôtres eux-mêmes en ont usé », saint Augustin en approuvait l'usage et il « est un bon moyen pour inciter les cœurs, les enflammer à plus grande ardeur de prier ; mais il se faut toujours donner garde que les oreilles ne soient plus attentives à l'harmonie du chant, que les esprits au sens spirituel des paroles. (...) Quand donc on usera de telle modération, il n'y a nulle doute que ce ne soit une façon très sainte et utile ; comme au contraire, les chants et mélodies qui sont composées au plaisir des oreilles seulement, comme sont tous les fringots et fredons de la Papisterie (...) » – *Institution de la religion chrétienne, mise en quatre livres et distinguée par chapitres en ordre et méthode bien propre*, de l'imprimerie Jacques Bourgeois, Genève, 1562 (exemplaire annoté du duc de Sully) disponible sur Bnf-Gallica. Le Negro spiritual, et ses développements dans les divers courants américains issus du protestantisme, sont la plus spectaculaire descendance du ritualisme musical réformé, avec sa libre polyphonie et une rythmique pouvant favoriser la transe musicale.

⁴⁵² Note d'A. Tournon : « les Réformés, hostiles au culte des images et au cérémonial catholique. » – *Essais*, III-8, « De l'art de conférer », *op. cit.* note p.564).

*ne s'étonnent point s'il s'en trouve qui pensent qu'elle fût échappée et fondue entre leurs doigts, si elle ne tenait parmi nous comme marque, titre et instrument de division et de part, plus que par soi-même. »*⁴⁵³.

Ainsi, nos premières impressions sont celles des sens, et ce sont les plus marquantes, peut-être les seules marquantes, précisément parce qu'elles sont premières ; ce qu'elles nous livrent, ce sont bien sûr des « accidents externes », si ordinairement et malencontreusement méprisés à titre de simples « apparences superficielles ». Le monde est en effet d'abord pour nous le monde des apparences superficielles ; il l'est d'abord, mais il l'est aussi ensuite... et il l'est définitivement, puisque, c'est toute la leçon de *l'Apologie*, l'apparence ne saurait se dépasser dans quelque essence, la surface dans quelque profondeur, l'accident dans quelque substance. Il faut donc paradoxalement faire fond sur l'apparence. Tout n'est qu'apparence, mais il y a ici un type particulier d'apparences, ce sont les apparences organisées, codifiées, fixées, des « cérémonies » ou des rites, apparences sociales par excellence, au sens où elles sont constitutives de la sociabilité : « toutes les pièces du service de notre société » tendent à s'arranger ainsi en cérémonies, qui constituent « la meilleure et plus effective part des polices »⁴⁵⁴. Dans le monde en général, tout n'est qu'apparence ; dans le monde social en particulier, tout n'est qu'apparence cérémonielle : « Nous ne sommes que cérémonie, la cérémonie nous emporte, et laissons la substance des choses ».⁴⁵⁵ Le propos, comme on le voit, dépasse le cadre de la religion pour s'appliquer à l'ensemble de la vie sociale, dans laquelle « la plupart de nos vacations sont farcesques »⁴⁵⁶, c'est-à-dire tiennent de la dramaturgie théâtrale. Dans la religion et ses rites s'exprime donc quelque chose d'essentiel à propos de la société en tant que telle.

§74 – Controverse sur l'Eucharistie

Or, au cœur même du christianisme, il est une cérémonie dans laquelle se joue tout particulièrement la dialectique de l'apparence superficielle et de la signification profonde, c'est l'Eucharistie. Elle constitue en effet le rite fondamental de la cérémonie chrétienne. C'est ce rite qui est directement mis en cause dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, lorsque furent affichés des tracts, à Paris comme à Amboise, et jusque sur la porte de la chambre du roi, sous le titre suivant : « Articles véritables sur les horribles, grands et insupportables abus de la Messe papale, inventée directement contre la Sainte-Cène de Notre-Seigneur, seul Médiateur et Sauveur Jésus-Christ ». La cible de cette attaque sans retenue est la doctrine catholique de la « présence réelle » réalisée par la « transsubstantiation » ; les libelles se moquent de cette célébration comme

⁴⁵³ Essais, III-8, « De l'art de conférer », *op. cit.*, p.229.

⁴⁵⁴ Pierre Bourdieu (*Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, p.155) relève une citation tout à fait parlante de Georges Duby dans *Le temps des cathédrales* à propos de la piété médiévale des chevaliers dont la religion « se résolvait tout entière en des rites, des gestes, des formules » et ne consistait donc pas en un contenu mental ; la religion traditionnelle, d'avant la Réforme, est une piété du corps.

⁴⁵⁵ Essais, II-17, « De la présomption », *op. cit.*, p.480.

⁴⁵⁶ Essais, III-10, « De ménager sa volonté », *op. cit.*, p.347.

d'un tour de magicien qui fait de Dieu « *un Dieu de pâte* », « *un homme de vingt ou trente ans caché dans un morceau de pâte* »⁴⁵⁷. L'audace et la violence de l'attentat, véritable déclaration de guerre du protestantisme français, effraient François I^{er}, jusque-là tolérant ; l'affaire des Placards ébranle la monarchie, qui avait cru régler le problème religieux par le Concordat de 1516⁴⁵⁸. La violence et l'horreur de la répression se veulent à la hauteur de l'attaque portée dans un seul et même mouvement à la monarchie et à l'Église ; les bûchers s'embrasent et les cadres protestants commencent à prendre le chemin de l'exil⁴⁵⁹. C'est à ce contexte que Pierre Bunel fait référence lorsqu'il offre à Pierre Eyquem, le père de Montaigne, l'œuvre de Raymond Sebond⁴⁶⁰.

Or l'attaque contre la messe catholique portée par les Placards met directement en cause la question du rite : reprocher aux catholiques la magie de la transsubstantiation, le matérialisme d'un Dieu panifié, et reculer avec horreur devant l'idée de manger Dieu, c'est ne plus comprendre du tout, non seulement le sens de ce rite, mais plus généralement le sens de tous les rites, appelés alors, à plus ou moins brève échéance, à être remplacés par de simples cérémonies symboliques ou commémoratives. L'incompréhension des réformés et leur indignation sont en ce sens comparables à celles des « civilisés » devant les rites cannibales. Et de fait, les réformés reprochent explicitement à l'interprétation catholique du « ceci est mon corps » et de la « présence réelle », de faire de l'Eucharistie un rite anthropophage... Ainsi, « *Combien de querelles et combien importantes a produit au monde le doute du sens de cette syllabe : Hoc !* »⁴⁶¹ : Montaigne fait précisément référence au « *Hoc est enim corpus meum* », formule de la Vulgate que l'on retrouve sous cette forme dans les Synoptiques⁴⁶². Elle est la formule rituelle canonique de l'Eucharistie dans la messe catholique.

⁴⁵⁷ Emile G. Léonard, *op. cit.*, pp.207-208; l'auteur précise que le tract vise nommément les catholiques, mais implicitement aussi les luthériens.

⁴⁵⁸ En France, la monarchie administrative moderne, en voie de constitution, n'a pas procédé à la nationalisation des biens de l'Église et à l'absorption de l'Église dans l'appareil d'État, comme ce fut le cas en Angleterre à partir de l'Acte de Suprématie d'Henri VIII. L'objectif du Concordat est pourtant au fond le même mais les moyens sont différents ; ils consistent dans un compromis avec Rome, conclu au lendemain de la victoire de Marignan, compromis destiné à soumettre l'Église de France : « *Dès 1516 cependant, la signature du concordat de Bologne entre François I^{er} et Léon X marque un tournant décisif : désormais les nominations aux bénéfices majeurs sont officiellement du ressort de la monarchie. L'aval du pape est obtenu moyennant le retrait définitif de la Pragmatique, la reconnaissance du droit d'instituer les évêques, taxés pour l'occasion. Monarchies royale et pontificale se partagent donc pouvoirs et ressources. Les grands bénéfices sont encore plus nettement qu'avant intégrés dans l'économie de la faveur princière.* » – Philippe Hamon, *Les Renaissances, Histoire de France* Belin, Paris, 2009, p.386. Exposé complet des dispositions concordataires in Janine Garrisson, *Royauté, Renaissance et Réforme*, Nouvelle histoire de la France moderne, Points-Seuil, Paris, 1991, pp. 201-204.

⁴⁵⁹ Jean Calvin quitte la France pour Bâle en janvier 1535, estimant, selon ses termes, ne plus pouvoir se comporter en « *vrai chrétien* » dans son propre pays (Philippe Hamon, *Les Renaissances, op. cit.*, p.406).

⁴⁶⁰ Cette rencontre et son contexte sont évoqués par Arlette Jouanna, dans sa biographie de Montaigne ; ils expliquent les circonstances de l'entreprise de l'*Apologie de Raymond Sebond : Montaigne*, Biographies Gallimard, Paris, 2017, pp.100-107. Précisions supplémentaires in Philippe Desan, *Montaigne, une biographie politique, op. cit.*, pp.285-305.

⁴⁶¹ Essais, II-12, « *Apologie* », *op. cit.* p.312

⁴⁶² Matthieu XXVI-26, Marc XIV-22, Luc XXII-19 ; à quoi il faut ajouter, dans la première *Lettre aux Corinthiens* de Paul (1 Co. XI-24) : « *Accipite et manducate; hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem* » [prenez et mangez : ceci est mon corps, qui sera livré pour vous ; faites ceci en mémoire de moi].

On notera que Montaigne, à la différence des libres penseurs, ne considère pas du tout que cette querelle (de mots) soit ridicule et qu'il faille la prendre à la légère ; c'est au contraire une querelle importante. Or, pour comprendre l'importance du démonstratif (*hoc*), de l'interprétation qu'on lui accorde, ou qu'on refuse au contraire de lui donner parce qu'on le prend à la lettre de la désignation, il faut avoir ceci en mémoire : le catholicisme fonde le rite eucharistique sur l'opération de *transsubstantiation* qui, après la consécration des « espèces », transforme mystérieusement la substance du vin et du pain en substance du sang et du corps du Christ prêté à la « manducation » des fidèles. Les luthériens, pour leur part, ritualisent la *consubstantiation* : pain et vin ne sont pas changés en corps et sang du Christ, mais se trouvent présents en même temps. Calvin, de son côté, parle de *présence spirituelle*, éloigne dans l'acte eucharistique ce qui relève du corps au profit d'une présence de Dieu par son esprit dans le cœur des fidèles à l'occasion de la célébration. Zwingli, enfin, le plus rationaliste et le moins ritualiste, n'évoque plus qu'une *commémoration*, et l'Eucharistie n'est plus alors que l'occasion d'un souvenir de la Cène.

Et de fait, depuis la position catholique, réaffirmée solennellement par le Concile de Trente⁴⁶³, jusqu'aux différentes variantes protestantes – consubstantiation luthérienne, présence spirituelle calviniste, commémoration zwinglienne – se décline la disparition du rite, privé progressivement de son support matériel ou substantiel et de sa relation essentielle au corps, « *hoc corpus* », au profit d'une rationalisation du divin, ramené à la mesure de l'homme, mesure de sa pensée et mesure de ses facultés physiques : « *Aux disputes qui sont à présent en notre religion, si vous pressez trop les adversaires, ils vous diront tout détrompément qu'il n'est pas en la puissance de Dieu de faire que son corps soit en paradis et en la terre, et en plusieurs lieux ensemble* »⁴⁶⁴.

§75 – Le catholicisme de Montaigne

Si l'on ne gardait en mémoire ces controverses désormais bien lointaines, on risquerait de ne pas saisir la profondeur de l'attachement de Montaigne au catholicisme, un attachement qui n'est pas accidentel ni simplement circonstanciel, comme il en donne parfois l'impression. Il faut être attentif, en ce sens,

⁴⁶³ Session XIII, 11 octobre 1551.

⁴⁶⁴ *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.313. Le *Journal* du voyage entamé par Montaigne à l'automne 1580 en direction de Rome témoigne de son intérêt pour les questions théologiques et les conceptions relatives au rituel ; Montaigne passe un mois en Allemagne avant d'entrer en Italie. Au moment où, en France, et en Guyenne particulièrement, les Guerres de religion sont au pire, il observe avec un grand intérêt la coexistence des catholiques et des différentes sectes protestantes en terre d'Empire. Ainsi, rapportant le séjour à Isny (non loin du lac de Constance), le secrétaire de Montaigne écrit : « *M. de Montaigne, comme était sa coutume, alla soudain trouver un docteur théologien de cette ville, pour prendre langue (...). Entre autres propos qu'ils eurent ensemble sur le sacrement (...)* », Montaigne fit remarquer à son interlocuteur protestant, que l'option des luthériens, relativement à l'Eucharistie, aboutissait au même « *inconvenient de Zwingle, quoique ce fût par diverses voies ; l'un par trop épargner la présence du corps, l'autre pour la trop prodiguer.* » – *Journal de voyage en Italie*, in *Montaigne, Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1967, p.467.

à ce passage souvent cité de l'*Apologie*, où Montaigne, dans son désir d'enlever à la croyance religieuse toute dimension surnaturelle, semble réduire son adhésion au catholicisme à la contingence de sa naissance en Périgord⁴⁶⁵ : « (A) *Tout cela est un signe très évident que nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage ; ou nous regardons son ancienneté, ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue, ou craignons les menaces qu'elle attache aux mécréants, ou suivons ses promesses. Ces considérations-là doivent être employées à notre créance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une autre religion, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces, nous pourraient imprimer par même voie une croyance contraire. (B) Nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdin ou Allemands.* »⁴⁶⁶

Le texte, et sa formule finale si célèbre, sont ambigus : la religion, dit Montaigne, devrait être reçue non pas de nos mains mais de mains divines ; on a vu ce qu'il en était dans la réalité... En fait, nous ne recevons notre religion qu'« à notre façon », humaine, rien qu'humaine, et cette façon se décline différemment selon les lieux, les époques et au gré des passions ; elle est donc effectivement largement circonstancielle. Ainsi, je peux croire comme le Périgourdin que je suis : parce que Monsieur le Curé m'inspire la peur de l'Enfer, parce que mes parents et les parents de mes parents ont cru ainsi, parce que mes voisins vont tous à la messe papiste...

Toutes ces raisons se composent et constituent, ajoutées au contenu propre de la religion à laquelle j'adhère, la substance concrète, terrestre, de ma foi. Certes, ce sont là « *liaisons humaines* », « *subsidiaires* » si on les considère de l'œil du théologien ou du saint, mais ce sont en vérité les seules réelles, effectives, agissantes, tangibles. Il n'en demeure pas moins qu'à tout prendre, et notamment en rapportant le catholicisme à ce qui désormais le conteste et le concurrence – le protestantisme – alors apparaît sa supériorité intrinsèque en tant que religion rituelle et cérémoniale. Car, nous l'avons vu, tout est cérémonie dans la société, à commencer par la religion, dont on vérifie à l'occasion le rôle de fondement de la sociabilité.

Aussi la religion vraie ou la vraie religion n'est-elle pas celle qui parle mieux de Dieu ou avec plus de vérité, mais celle qui socialise le plus profondément, le plus charnellement les hommes, parce que précisément elle est la plus rituelle et cérémonielle.

⁴⁶⁵ Ainsi Guillaume Cazeaux, dans son excellente mise au point, *Montaigne et la coutume*, Mimésis, Paris, 2015, p.163 (note en bas de page) : « Il fut catholique essentiellement parce que tel fut l'état dans lequel il naquit. Sa raison, incapable de certitude sur le terrain religieux, n'avait rien à opposer à cette conception initiale. Celle-ci pouvait lui fournir une borne à la liberté infinie de son esprit, un repos ». Que Montaigne – il le dit – fût venu au catholicisme par sa naissance n'implique pas qu'il considère le catholicisme avec indifférence, une religion comme les autres ; il lui accorde au contraire une considération toute spéciale.

⁴⁶⁶ *Essais*, II-12, « *Apologie* », op. cit., pp.179-180.

C'est pourquoi, quand les protestants attaquent le ritualisme catholique, ils font non seulement le jeu de l'athéisme, mais aussi et en même temps celui de la guerre civile. Sous l'effet de la « *nouvelleté* » décapante de la critique luthérienne, le peuple « *secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avait reçues par l'autorité des lois, ou révérence de l'ancien usage* »⁴⁶⁷ : ainsi le lien social fondamental réside-t-il dans certaines « *impressions* » et plus particulièrement dans une certaine crainte respectueuse qui définit la « *révérence*⁴⁶⁸ » ; or, ces impressions et cette révérence, cette dernière de nature fondamentalement religieuse, constituent la définition même du rite, révélé comme ultime fondement de la sociabilité.

Avec Calvin, avec les Modernes, la société est débarrassée de son fondement rituel pour devenir société *sans cérémonie*, mais le problème du lien social n'en continue pas moins de se poser, et même se pose-t-il alors de façon exacerbée, sous la forme d'une crise ; il doit dès lors être envisagé à nouveaux frais, selon une forme de *nouvelleté* politique qui se situe dans le prolongement de la *nouvelleté* religieuse et dont Luther doit aussi être tenu responsable, même si c'est malgré lui : le peuple va entreprendre « *dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement* »⁴⁶⁹.

La formule de Montaigne, à laquelle nous sommes sans cesse renvoyés, anticipe certes la règle d'évidence cartésienne, fondement rationnel de la science (« *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle* »⁴⁷⁰) ; mais elle anticipe aussi le fondement contractuel de la société dont les premières esquisses datent de la fin du XVI^e siècle, à l'initiative de certains milieux réformés⁴⁷¹. De fait, on peut en effet très bien comprendre le contrat social comme une forme d'échange généralisé des « *consentements* », dans une société fondée sur le « *décret* » individuel. Désormais, comme l'écrit Ferdinand Tönnies, « *l'individu qui se connaît se refuse à tous les sentiments obscurs, aux pressentiments, aux préjugés comme n'ayant aucune valeur ou du moins comme étant de valeur douteuse, et n'entend se conduire, bâtir ses plans et sa vue du monde, que suivant ses conceptions claires et significatives.* »⁴⁷²

⁴⁶⁷ Essais, II, 12, « Apologie », *op. cit.*, p.170 ; c'est toujours la citation par laquelle nous avons inauguré le chapitre.

⁴⁶⁸ « Révéler », du latin *revereor, revereri*, composé de *re-*, qui a ici une valeur intensive, et de *vereri*, « craindre, respecter » ; « révérence », terme employé dans un style littéraire à propos du sentiment inspiré par ce qui est considéré comme sacré (toutes ces indications sont tirées du *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p.1940).

⁴⁶⁹ Essais, II, 12, « Apologie », *op. cit.*, p.170.

⁴⁷⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, seconde partie, *op.cit.*, p.18.

⁴⁷¹ Les trois principaux « monarchomaques », qui pensent explicitement le gouvernement comme fondé sur un contrat du Prince avec ses sujets, sont des protestants : François Hotman, Théodore de Bèze et Philippe Duplessis-Mornay ; tous trois étaient personnellement connus de Montaigne. Mise au point doctrinale aux chapitres V (« Hotman ») et VI (« Les débuts de la théorie du contrat »), du Livre III (« Un effort de reconstruction : la politique calviniste ») in Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Boivin, Paris, 1936.

⁴⁷² F. Tönnies, *Communauté et société*, *op. cit.*, Livre II, §12, p.106.

§76 – Du « particulier consentement » à la guerre civile

Dans toute cette affaire, l'erreur originelle serait donc, dans l'optique de Montaigne, de partir d'une conception surhumaine de l'homme : *sola Scriptura, sola Fide, sola Gratia*⁴⁷³. Ce qu'il y a de surhumain dans ces formules protestantes tient tout entier dans le *sola* qui prétend transcender l'humanité de l'homme et l'abolit en fait. Car du *surhumain* on passe vite à l'*inhumain*, à la monstrueuse barbarie du fanatisme : « *Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme – C'est folie : Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent.* »⁴⁷⁴ Ce qui est humain, en revanche, c'est ce qui fait la part de la « bête » sans tomber dans *sola bestia* pour autant. L'humain est une sensibilité pénétrée de raison et une raison toujours sous l'effet des « impressions ». Cette humble vérité, où prend source d'ailleurs l'impossibilité d'atteindre la Vérité et l'Absolu, est d'une importance cruciale pour la question de la religion et de ses cérémonies : « *La majesté divine s'est ainsi pour nous aucunement laissée circonscire aux limites corporels*⁴⁷⁵ : *Ses sacrements supernaturels et célestes ont des signes de notre terrestre condition ; Son adoration s'exprime par offices et paroles sensibles ; car c'est l'homme qui croit et qui prie* »⁴⁷⁶.

« *C'est l'homme qui croit* », pas un pur esprit, pas un ange, et à cet homme-là il faut des cérémonies, c'est-à-dire des célébrations spectaculaires qui sollicitent à la fois la participation de l'imagination, du corps et des sens : « (C) *Mais à peine me ferait-on accroire que la vue de nos crucifix et peinture de ce pitieux supplice, que les ornements et mouvements cérémonieux de nos églises, que les voix accommodées à la dévotion de notre pensée, et cette émotion des sens, n'échauffent l'âme des peuples d'une passion religieuse de très utile effet* »⁴⁷⁷. De la même manière, « (A) *Il n'est (...) âme si revêche qui ne se sente touchée de quelque révérence, à considérer cette vastité sombre de nos*

⁴⁷³ *Par l'Écriture seule* (et non l'Église), *par la Foi seule* (et non les œuvres), *par la Grâce seule* (et non le mérite de l'homme) ; dans ce triptyque, le protestantisme formule sa profession et signe son opposition au catholicisme. Mais, en pensant à un autre type de conception surhumaine de l'homme, selon Montaigne, on pourrait ajouter un *sola ratione*, par la raison seule, qui serait le motif du rationalisme à venir, rationalisme qui n'est pas moins combattu dans l'*Apologie de Raymond Sebond* que ne l'est la Réforme protestante. La *Théologie naturelle* de Raymond Sebond est un manifeste rigoureusement rationaliste, comme le rappelle F. Brahami dans les pages qu'il lui consacre dans *Le scepticisme de Montaigne*, *op. cit.*, pp. 14 à 28.

⁴⁷⁴ *Essais*, III-13, « *De l'expérience* », *op. cit.*, p.503. Montaigne ne vise pas ici particulièrement les protestants, mais les chrétiens aux « *humeurs transcendantes* ». Ces gens-là l'effraient et, à leur sujet toujours, il ajoute (rédaction (C)) : « *Entre nous, ce sont choses que j'ai toujours vues de singulier accord : les opinions supercélestes et les mœurs souterraines* »...

Repris chez Pascal, dans le même sens : « *L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête* » (Pascal, *Pensées*, fr.572, éd. Le Guern, *op. cit.*, p.781). « *Il n'est ni ange, ni bête, mais homme* » (fr.468, *ibid.*, p.746).

⁴⁷⁵ « *Aucunement* » est à comprendre comme signifiant « quelque peu », « d'une certaine manière ». « *Limite* » est masculin.

⁴⁷⁶ *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.290.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

Églises, la diversité d'ornements, et ordre de nos cérémonies, et ouïr le son dévotieux de nos orgues, et l'harmonie si posée et religieuse de nos voix »⁴⁷⁸. Que ce soit en 1580 ou dans les dernières additions portées à la veille de sa mort, Montaigne défend le catholicisme pour son humanité⁴⁷⁹; pas d'une manière qui satisferait le théologien, certes, mais certainement pas non plus avec la légèreté d'un conservateur dont les habitudes confortables seraient troublées par « *les nouvelletés de Luther* ». Il y a de la profondeur dans cette défense du catholicisme et de ses rites, non pas une profondeur théologique⁴⁸⁰, mais une profondeur qui provient d'une analyse pénétrante et fine de ce qui constitue le tissu social.

En définitive, Montaigne nous met devant l'alternative suivante : ou bien, d'un côté, une religion rituelle, une société aux usages révéérés et des « *impressions* » sociales produites et entretenues par le cérémonial ; ou bien, de l'autre, une religion sans cérémonie, une société sécularisée et, dès lors, le « *décret* » individuel et le « *particulier consentement* » recueillis dans un contrat collectif et érigés en principes ultimes de toute vie humaine. En même temps que Montaigne développe les enjeux de cette alternative, il prononce et motive son choix. Une page de *l'Apologie* en dessine les contours de manière particulièrement nette : Montaigne commence par y citer Épicure, selon qui même les pires des lois nous sont « (A) *si nécessaires que sans elles les hommes s'entremangeraient* », puis Platon, pour qui « (C) *sans lois nous vivrions comme bêtes brutes* ». La raison en est que « (A) *Notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire : il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure* »⁴⁸¹.

On comprend par conséquent que le principe du lien entre les hommes ne saurait être trouvé dans l'usage qu'ils feraient de leur « *esprit* », selon leur « *particulier consentement* », puisque cet esprit est par essence « *volubile* », dissolu, délié, et constitue par conséquent un principe de déliaison et d'insociabilité. Voilà pourquoi : « (A) *On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. (...) (A₂)*⁴⁸² *On le bride et garrotte de religions, de lois, de coutumes, de science, de préceptes, de peines et récompenses mortelles et immortelles ; encore voit-on que par sa volubilité et dissolution, il échappe à toutes ces liaisons. (...) (C) Et il n'y a point de bête à qui plus justement il faille donner des ornières pour tenir sa vue sujette et contrainte devant*

⁴⁷⁸ *ibid.*, p.420. Ce passage est évidemment dirigé contre l'iconoclasme protestant, contre le refus de l'ornementation et de la musique instrumentale (le seul chant *a cappella* étant admis par les Réformés des origines), contre l'élimination de toute dimension spectaculaire susceptible d'être donnée au culte.

⁴⁷⁹ Raison pour laquelle ce catholicisme qui, de la Saint-Barthélémy à la création de la Sainte Ligue, est devenu plus fanatique que le protestantisme, est condamné par Montaigne avec une sévérité redoublée puisqu'il est traître à lui-même.

⁴⁸⁰ Elle revient à Pascal, sur le terrain préparé par Montaigne.

⁴⁸¹ *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.363.

⁴⁸² « *A₂* » renvoie à l'édition des *Essais* de 1582, qui comporte quelques modifications de la première, celle de 1580.

ses pas, et la garder d'extravaguer ni çà ni là hors les ornières que l'usage et les lois lui tracent. »⁴⁸³

La conclusion de cette analyse nous est livrée solennellement par la toute première phrase du chapitre *De la Physionomie* du livre III, avant-dernier des *Essais* : « (B) Quasi toutes les opinions que nous avons sont prises par autorité et à crédit. Il n'y a point de mal. Nous ne saurions pirement choisir que par nous, en un siècle si faible »⁴⁸⁴. Mais de quoi est faite la faiblesse du temps ? Non pas d'une quelconque et soudaine déficience des esprits, surtout pas d'ailleurs au moment où ils sont de nouveau inspirés par la grandeur des Anciens, mais elle tient précisément à cette « *nouvelleté* » – la mère de toute « *nouvelleté* » – qui consiste en ce qu'il reviendrait à chacun de « *choisir* » par lui-même. Et le résultat de cette faiblesse, on la connaît, c'est la guerre civile : « *Monstrueuse guerre : Les autres agissent au dehors ; cette-ci encore contre soi, se ronge et se défait par son propre venin* »⁴⁸⁵. Le pire des maux, celui qui mène à la « *monstrueuse guerre* », réside donc dans cette outrecuidance de conditionner son adhésion à la société au « *particulier consentement* » qu'on lui prête.

Montaigne ressent avec une très vive acuité la fragilité de la société de son temps. Ce temps n'est pas seulement celui des années de sa vie, c'est plus largement le temps du basculement dans la Modernité, la fin d'un monde. Ce monde reposait très largement sur la coutume, et tout particulièrement sur la coutume religieuse, dont le catholicisme est l'ultime garant : par son traditionalisme autoritaire, par ses cérémonies et par son ritualisme très charnel. La question de Montaigne – pour autant son œuvre ne se réduit absolument pas à cela – est de savoir comment sauver ce monde, avec un lourd pressentiment de ce à quoi pourrait ressembler le nouveau. En réalité, le monde nouveau, le monde moderne, a déjà commencé et la guerre civile – guerre religieuse – signe son entrée en scène.

⁴⁸³ *Ibid.*, p.364. Le passage, que nous citons partiellement, est très travaillé puisqu'on y trouve toutes les strates de rédaction (A, A₂, B, C), mais dans une complète unité d'inspiration : sur ce point, de 1580 à 1595, Montaigne ne change pas d'avis, et, au contraire, il réaffirme et insiste.

⁴⁸⁴ *Essais*, III-12, « *De la Physionomie* », *op. cit.*, p.383.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.390. Le texte se poursuit ainsi : « *Elle est de nature si maligne et ruineuse, qu'elle se ruine quand et quand le reste, et se déchire et démembré de rage. Nous la voyons plus souvent se dissoudre par elle-même que par disette d'aucune chose nécessaire, ou par la force ennemie. Toute discipline la fuit. Elle vient guérir la sédition, et en est pleine ; Veut châtier la désobéissance, et en montre l'exemple ; Et employée à la défense des lois, fait sa part de rébellion à l'encontre des siennes propres* ». La guerre civile est donc un temps de totale dissolution, mais, d'un point de vue théorique, comme l'état de nature chez Hobbes, elle a l'intérêt de montrer *a contrario* ce qu'il en est des véritables fondements de la société.

CHAPITRE III – DE LA COUTUME À LA CULTURE

A – CONFORMISME

§77 – Une expérience de pensée

La *libido sciendi* est chose dangereuse ; c'est bien à propos de la coutume qu'il y a quelque occasion de l'affirmer. L'homme qui pense ne peut s'empêcher de chercher la justification des choses, leur raison d'être. C'est la destinée singulière de la raison humaine, dirait Kant, ou, selon la Bible, son péché originel : pourquoi donc la consommation de ce fruit, le fruit de cet arbre planté au milieu du Jardin, serait-elle interdite ? Le fait qui s'affiche comme pur fait est intolérable, sa contingence accuse la nôtre et sa force notre impuissance. Mais la coutume ne se donne jamais comme pur fait. L'adopter, en effet, c'est l'approuver⁴⁸⁶ ; aucune indifférence n'est ici possible. Tout à la fois je vis, j'approuve et j'aime *ma* coutume. Dès qu'il s'agit de la coutume de l'autre, en revanche, je m'en moque ou m'en détourne avec répulsion. Aimer l'autre comme soi-même, commande l'Évangile : il faut rien moins que la grâce pour cela, car on n'aime jamais que soi. L'effet même de cet amour de soi qu'est l'accoutumance est de nous faire trouver *étranges* les exemples *étrangers*, et barbare ce qui n'est pas de notre usage⁴⁸⁷. Qu'en conclure ? non pas qu'il n'y aurait pas matière à trouver étranges les étrangers, mais plutôt qu'il y aurait matière aussi à nous trouver nous-mêmes étrangers. Mais précisément, il nous est impossible de devenir étrangers à nous-mêmes ; *épris* de nous-mêmes, il nous est impossible de nous « *déprendre* », et de percevoir la coutume pour ce qu'elle est : un fait – le fait social par excellence.

Vivre la coutume, c'est la vivre comme bonne et justifiée. Mais celui qui commence à réfléchir, rapporte Montaigne au cœur du chapitre *De la coutume*, cherche la raison de sa conviction. Or, comme on dit sous l'uniforme, réfléchir, c'est commencer à désobéir. Réfléchir, en effet, c'est nécessairement mettre à distance ce qui devient dès lors *objet* de réflexion, et c'est le rendre d'un même mouvement tout à la fois étranger et étrange. Voici en effet ce qui se produit : « *Autrefois ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations, et reçue avec résolue autorité bien loin autour de nous, et ne voulant point, comme il se fait, l'établir seulement par la force des lois et des exemples, mais quêtant toujours jusques à son origine, j'y trouvai le fondement si faible, qu'à peine que je ne m'en dégoûtasse, moi, qui avais à la confirmer en autrui* ».⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ « *Être habitué à une chose et l'approuver est un* » – F. Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §8, *op. cit.*, p.93.

⁴⁸⁷ « *Ces exemples étrangers ne sont pas étranges si nous considérons ce que nous essayons ordinairement, combien l'accoutumance hébète nos sens* » – *Essais*, I-23, « *De la coutume (...)* », *op. cit.*, p.199. « *L'assuétude endort la vue de notre jugement. Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux que nous sommes à eux. Ni avec plus d'occasion (...)* » – *Ibid.*, p.203.

⁴⁸⁸ *Essais*, I-23, « *De la coutume (...)* », *op. cit.*, p.210.

Dans ce passage, sous l'aspect anecdotique qui lui est habituel, Montaigne propose une expérience de pensée qui n'est pas sans rappeler celle du Cogito cartésien. Convaincu que je suis de l'évidence de ma coutume, je me propose, peut-être par jeu, un défi d'une facilité puérile, de la « faire valoir » – de démontrer sa valeur – aux yeux de quelque sceptique. M'adressant à un autre que moi, me voilà forcé de considérer la coutume d'un regard étranger, avec la prise de distance que cela implique. Je m'interroge donc sur les moyens de « faire valoir » cette coutume et j'écarte ceux qui, familiers, sont trop faciles : la force et l'exemple (la coutume serait bonne parce que prescrite, ou bonne parce que suivie par tous). Cette fois, il s'agit de rechercher une raison qui justifie le droit, et non de s'arrêter à un constat qui impose le fait. Or, d'un fait humain comment rendre raison sinon en invoquant son origine ? C'est là que, « quêtant toujours jusques à son origine », je m'aperçois que cette origine est tout sauf un fondement : « j'y trouvai le fondement si faible (...) ». Pourquoi ? parce que l'origine n'est encore et toujours qu'un fait et pas une raison. Ce fait originel, ce commencement, dépend des circonstances contingentes où l'humaine fantaisie a trouvé matière à s'appliquer. Mais la véritable origine consiste en définitive en une seule chose : l'accoutumance. Le point de départ d'une coutume – si du moins on réussit à le déterminer – est dérisoire et insignifiant, comme peut l'être la source lointaine d'un grand fleuve⁴⁸⁹ ; ce qui importe, et qui est au fond la vraie origine, c'est le processus par lequel le commencement contingent est devenu usage nécessaire.

§78 – L'invention de la tradition

L'expérience se poursuit : l'origine est dérisoire, le fondement est nul, voilà donc ce que découvre celui qui se met à interroger la coutume : ainsi, « il trouvera plusieurs choses reçues d'une résolution indubitable, qui n'ont appui qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompagne ; mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus sûr état. »⁴⁹⁰ La seule justification de la coutume est donc son ancienneté : c'est ainsi qu'on a « toujours » fait, c'est ainsi que cela doit se faire. « Toujours », c'est du moins ce qu'on croit, c'est ce qu'il importe de croire ; lorsque l'on croit cela, on ne pose plus de questions. Mais notons bien la formule de Montaigne, « ce masque arraché... » : l'ancienneté n'est qu'un masque, l'ancienneté est une apparence, pas une réalité.

L'ancienneté de la coutume est un artifice, un déguisement ; c'est ce qui est on ne peut mieux illustré par Eric Hobsbawm et les historiens qui ont collaboré à *L'invention de la tradition*. Dans la présentation de ce travail pionnier, publié

⁴⁸⁹ « (A) Les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance ; elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières ; suivez-les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surgeon d'eau à peine reconnaissable, qui s'enorgueillit ainsi et se fortifie en vieillissant » - Essais, II-12, « Apologie de Raymond Sebond », op. cit., p.404.

⁴⁹⁰ Essais, I-23, « De la coutume (...) », op.cit., pp.211-212

en 1983, l'historien britannique avertit d'emblée : « des "traditions" qui semblent ou prétendent être anciennes sont souvent d'origine tout à fait récente et quelquefois inventées »⁴⁹¹. Eric Hobsbawm, qui n'a pas froid aux yeux, cite dans la foulée l'apparat cérémoniel de la monarchie britannique et les rites universitaires de Cambridge... Le rituel monarchique, et son élaboration continue à partir du début du XIX^e siècle, sont étudiés dans le même ouvrage par David Cannadine⁴⁹². Quant à la contribution de Terence Ranger⁴⁹³, elle présente le prétendu droit « coutumier » africain, dans les colonies britanniques, comme une construction, voire une manipulation, des missionnaires et des administrateurs coloniaux destinée à donner une forme de légitimité « traditionnelle » à un code juridique reposant sur la collaboration intéressée du pouvoir britannique et de certaines « élites » locales⁴⁹⁴.

Un article du juriste français Jean-Louis Halpérin, en 2012, reprend et prolonge la question de la fabrication du droit « coutumier » dans le contexte colonial. Il élargit toutefois le propos à l'ensemble de la question du droit coutumier, en cherchant à montrer de manière précise « combien les travaux récents en histoire du droit convergent pour faire du droit coutumier, à l'instar du droit législatif ou du droit savant, une " invention " – résultant de l'impact de la colonisation dans certaines parties de l'Afrique et de l'Asie ou de la renaissance du droit romain en Occident (...) ».⁴⁹⁵ J.-L. Halpérin fait donc le tour de la littérature récente en histoire du droit venant corroborer et développer les idées soumises par E. Hobsbawm et ses collaborateurs et il conclut ainsi : « l'historiographie contemporaine appréhende désormais les descriptions d'un prétendu "droit coutumier" de caractère précolonial comme des constructions réalisées par les administrateurs coloniaux, les missionnaires, les anthropologues occidentaux et des Africains formés dans les universités européennes, transposant tous dans le contexte colonial les conceptions du droit de la métropole ».⁴⁹⁶

J.-L. Halpérin n'en reste toutefois pas là, et l'intérêt de son article est de radicaliser le propos et de transposer au droit coutumier européen les conclusions

⁴⁹¹ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, first published 1983, Cambridge University Press, Canto edition 1992, p.1. C'est nous qui traduisons.

⁴⁹² *The Context, Performance and Meaning of Ritual : The British Monarchy and the "Invention of Tradition"*, 1820-1977, in *The Invention of Tradition*, op. cit., pp. 101-164.

⁴⁹³ *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, in *The Invention of Tradition*, op. cit., pp.211-262.

⁴⁹⁴ Dans un article intitulé *La coutume dans les droits originellement africains*, le juriste Michel Alliot montre de façon convaincante à quel point la notion de « droit coutumier », appliquée aux droits africains originaux, prête à confusion et ressortit à une reconstruction idéologique, « administrateurs, juristes et ethnologues occidentaux », ont en effet rédigé des coutumiers « en pensant, à la façon des Facultés européennes » et, ce faisant, ils ont trahi la véritable coutume juridique africaine. Michel Alliot, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, volume LI – *La coutume*, De Boeck Université, Bruxelles, 1990, p.111.

⁴⁹⁵ Jean-Louis Halpérin, *La détermination du champ juridique à la lumière de travaux récents d'histoire du droit* – in revue *Droit et société*, 2012/2 n°81, p.407.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.408. Ainsi par exemple, *ibid.* p.409 : « Du point de vue de l'histoire des sources du droit, nous retenons particulièrement la conclusion de Martin Chanock [Law, Custom and Social Order. *The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p.238] selon laquelle le droit coutumier, tel qu'on le désigne en Afrique depuis le XIX^e siècle, n'est pas la transcription d'un droit antérieur, oral et spontané, mais un produit de la colonisation qui a été inventé après l'introduction dans les territoires coloniaux du droit occidental, droit "développé", légiféré et modelé selon les conceptions européennes. »

relatives au droit coutumier colonial, pratiquant ainsi la bonne méthode de Montaigne de « *coucher sur ses mœurs* » la leçon des exemples étrangers : « *Il peut paraître surprenant, au premier abord, de rapprocher de ces situations coloniales les nouvelles approches du droit coutumier au Moyen Âge en Europe, qui ne font pas allusion à cette notion d'invention de la tradition. Pourtant il nous semble que les travaux menés depuis deux décennies, en France et hors de France, convergent pour remettre en question le schéma savignicien⁴⁹⁷ de l'émergence spontanée d'un droit coutumier qui aurait précédé aussi bien le développement du droit savant que la renaissance du droit royal.* »⁴⁹⁸ Il se pourrait bien que le *droit coutumier* ne soit pas d'ailleurs seulement l'invention des historiens mais aussi et surtout la fabrication savante des juristes d'Ancien Régime, comme on le verra par après⁴⁹⁹.

§79 – La coutume, masque de l'autorité

L'ancienneté de la coutume est donc, selon l'expression de Montaigne, un « *masque* ». Comme tout masque, il est destiné à la fois à *cache*r et à *signifier*. Ce qu'il s'agit de cacher, c'est le vide – la « *vanité* »⁵⁰⁰, dans la langue des XVI^e et XVII^e siècles : là où l'on cherche *matière* à justifier la coutume, on ne saisit que du *vide*, rien de substantiel⁵⁰¹. La seule manière pour la coutume de transcender son statut de fait est d'exhiber les *signes* du droit : « *la barbe chenue et rides de l'usage* ». Le rôle du masque est « *idéologique* », comme on dirait aujourd'hui, en ce sens qu'il est destiné – il n'est pas nécessaire pour cela de penser en termes de manipulation délibérée – à *produire l'illusion* de la légitimité de telle sorte que la coutume soit « *reçue avec résolue autorité* »⁵⁰². Le masque donne à voir ce qui n'est pas et qu'il importe pourtant de voir.

On sait ce que cache le masque, mais qu'exprime-t-il ? La « *barbe chenue et rides de l'usage* » renvoient évidemment à l'*autorité* paternelle du sage vieillard ; Montaigne, excellent connaisseur de Rome, pourrait avoir en tête les *Patres* du Sénat, ou le divin et auguste *Pater Patriae* (le « *PP.* » de toutes les inscriptions). C'est que l'*autorité résolue* de la coutume prétend tenir en définitive de l'*auctoritas* des Romains, comme le rappelle Hannah Arendt : « *Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les patres, qui*

⁴⁹⁷ À l'entrée de son article, J.-L. Halpérin se réfère explicitement au grand juriste de l'École historique allemande du droit, Savigny, apologiste du droit coutumier, selon qui : « *tout droit se forme de la manière que l'usage courant – pas tout à fait approprié – qualifie de coutumière, c'est-à-dire qu'il est produit d'abord par les mœurs et la conviction du peuple, puis par la jurisprudence, et il l'est ainsi par des forces internes, silencieuses, non par l'arbitraire d'un législateur.* » – Friedrich Carl von Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, 1814, trad. Dufour, PUF, Paris, 2006, p.56.

⁴⁹⁸ J.-L. Halpérin, *ibid.*

⁴⁹⁹ Voir plus loin §§88-90.

⁵⁰⁰ De *vanus*, en latin, qui signifie « vide » ; c'est le mot de Montaigne et celui de Pascal.

⁵⁰¹ Chez Montaigne, il en est de la coutume comme de l'homme, « *vain, divers et ondoyant.* » – *Essais*, I-1, « *Par divers moyens on arrive à pareille fin* », *op. cit.*, p.50 ; l'homme est « *vain* » à de nombreux égards, mais fondamentalement parce que la recherche de sa définition, de sa conceptualisation, ne peut mener qu'à l'échec : rien ne peut venir remplir le concept ; vacuité et présomption d'une recherche de définition.

⁵⁰² *Essais*, I-23, « *De la coutume (...)* », *op. cit.*, p.210 – ce sont toujours les mêmes pages que nous commentons.

*l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison maiores. (...) L'autorité, au contraire du pouvoir (potestas), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. »*⁵⁰³ Hannah Arendt pointe ainsi précisément ce qui est essentiel aux yeux de Montaigne : l'opposition entre l'autorité de la coutume, qui relève de la fondation et qui postule une ancienneté continue et toujours actuelle, et le pouvoir de la loi (au sens précisément législatif), qui relève de la décision présente, du décret immédiat de celui qui « tranche » (sens originel du *decidere* latin) et instaure ainsi une rupture. « *Il n'est pas inutile, continue-t-elle, de remarquer que le mot auctores peut être utilisé comme le contraire de artifices, qui désigne les constructeurs et fabricateurs effectifs, et cela précisément quand le mot auctor signifie la même chose que notre "auteur".* »⁵⁰⁴

Cette perspective est celle des Romains, certes, mais elle structure encore largement la réflexion politique et sociale médiévale ; c'est évidemment elle qui est en cause et déjà largement fragilisée au moment où Montaigne écrit pour défendre la coutume. Dans la logique de cette conception de l'autorité, le pouvoir et ses *artifices* n'ont de légitimité qu'autant qu'ils se vouent ou déclarent se vouer à la conservation et la perpétuation de la fondation des *auctores* ou de l'*Auctor*. Le grand juriste du XII^e siècle, Philippe Beaumanoir, rédacteur de la Coutume du Beauvaisis, rappelle ainsi : le roi « *est tenu a garder et a fere garder les coutumes de son royaume* » (*Coutumes de Beauvaisis*, XXIV, § 683).⁵⁰⁵ Dans l'idée médiévale, en effet, le droit ne change pas, ne doit pas changer, mais il conserve. Ainsi le roi, lors de son sacre, jure, selon les formules attendues, de maintenir les droits de l'Église « *dans ses bonnes libertés et franchises* », et de garantir tous les autres « *en leurs bonnes lois et coutumes anciennes* ». « *La conviction générale est qu'il n'y a de vrai droit que celui qui s'enracine dans le passé et dans les usages et traditions immémoriales. Le bien public, la chose publique, consiste à maintenir l'existant. Rien n'est plus étranger à la pensée médiévale que la conception volontariste du droit (...). Au Moyen-Age, le droit n'est pas " produit " mais " donné ", donné par les traditions, les usages et les coutumes, et, au bout du compte, donné ultimement par Dieu. Le Moyen-Age tenait ainsi droit et pouvoir pour deux choses bien distinctes, avec le premier au-dessus du second. Le monde médiéval est un monde immobile. Tout change à la Renaissance.* »⁵⁰⁶

⁵⁰³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité ?* in *La crise de la culture*, traduit de l'anglais, Folio-Gallimard, Paris, 1989, pp.160-161.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.161.

⁵⁰⁵ Considéré comme un des monuments du droit médiéval, le texte date de 1283 ; il est cité et commenté par Jacques Krynen, qui en évalue la portée, dans son article des *Cahiers de recherches médiévales*, 7/2000 : *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume* ; mis en ligne le 3 janvier 2007 (<https://doi.org/10.4000/crm.892>).

⁵⁰⁶ Élisabeth Zoller, *Introduction au droit public*, Dalloz, 2^e édition 2013, Paris, p.37. Dans le même sens, Philippe Sueur écrit : « *du droit coutumier, il convient d'écrire (...)* que le roi n'en était que le gardien, qu'il avait certes le devoir de chasser la mauvaise coutume, de faire rédiger ou de faire réformer les coutumes en y associant les trois états de la nation. (...) le roi ne pouvait pas légiférer de son propre mouvement dans le domaine coutumier qui couvrait traditionnellement le droit privé (...) » – *Histoire du droit public*

§80 – Jugement bouleversé, conscience libérée

Reprenons notre texte et abordons maintenant la fin de l'expérience : « (...) *mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus sûr état.* » Comme chez Descartes, c'est au moment où le doute s'approfondit, se radicalise et porte au désespoir, au moment où le monde, même le plus familier, se défait, que la solution se présente, éclatante. Elle se présente parce qu'elle est déjà présente dans le doute même ; douter, c'est évidemment penser. Chez Montaigne, certes, le doute n'a rien de méthodique ; au détour des essais, il est biographique et contingent ; il surgit à l'occasion : « *Autrefois ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations...* ». Mais à cette occasion, la pensée, « *rapportant les choses à la vérité et à la raison* », se trouve enfin et trouve sa certitude dans le « *sûr état* » d'un jugement à la fois « *tout bouleversé* » et remis d'aplomb.

Vérité, raison et certitude : drôle de langage pour un sceptique... Et pourtant, à y regarder de plus près, par l'essai qu'il vient de faire de son jugement, cet essai que chacun peut à son tour effectuer, Montaigne gagne la certitude que les coutumes ne peuvent recevoir la caution d'aucune raison ni d'aucune vérité. Rapporter la coutume à la vérité et à la raison, c'est précisément découvrir qu'en matière de coutume il n'y a ni vérité ni raison – pas le moindre fondement : seulement l'autorité feinte de l'ancienneté, ou l'ancienneté feinte de l'autorité. Lorsque a disparu la vaine recherche d'un fondement, celle qui agite les demi-habiles, en même temps qu'a disparu toute illusion quant à la valeur intrinsèque des coutumes, alors en effet le jugement est-il « *remis pourtant en bien plus sûr état* ». « *Sûr* » d'une certitude négative mais libératrice et « *sûr* » aussi d'une sécurité à laquelle nous fait accéder un « *état* » de sérénité dans lequel toutes choses, devenues extérieures, sont égales.

L'essai – l'expérience de la vanité des coutumes – est salutaire ; c'est l'expérience d'une libération de la conscience qui a enfin réussi à se « *reprendre* » de cette « *violente et traîtresse maîtresse d'école* » dont la force contraignante était décrite et analysée au départ du chapitre « *De la coutume* »⁵⁰⁷. Et si la maîtrise que la coutume exerce sur nous est relative à la profondeur de son *intériorisation* – à ce point que la coutume et le moi finissent par se confondre, dans une parfaite aliénation / identification – alors on comprend que la libération puisse essentiellement consister en une *extériorisation* : la coutume est alors

français, XV^e-XVII^e siècle, PUF, Paris, 1989, tome 1, p.153. Philippe Sueur revient également sur la formule de Beaumanoir, qui consacre le principe de non-immixtion du roi dans le domaine coutumier ; il ajoute toutefois, dans le même sens que Jacques Krynen, cité plus haut, que le processus apparemment neutre et conservateur de « *rédaction des coutumes* » va constituer à terme un puissant moyen de mainmise de l'État moderne sur cette partie du droit censée lui échapper. Cf. Philippe Sueur, *op. cit.*, tome 2, p.41.

⁵⁰⁷ Essais, I-23, « *De la coutume (...)* », p.198 : « *Car c'est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d'école que la coutume. Elle établit en nous, peu à peu, à la dérobee, le pied de son autorité (...), elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux.* »

comme expulsée de la conscience, objectivée et enfin remise à sa place et comprise pour ce qu'elle est : masque ou vêtement.

§81 – Le costume du sage

« Quant aux choses indifférentes, comme vêtements, [à] qui les voudra ramener à leur vraie fin, qui est le service et la commodité du corps (...) », on pourra citer tous les exemples de la mode qui contrarient outrageusement cette « vraie fin »⁵⁰⁸ : au détour de son analyse et de manière parfaitement désinvolte, Montaigne passe aux vêtements, « choses indifférentes », c'est-à-dire sans intérêt et sans importance ; des bagatelles. Des bagatelles, oui, mais hautement significatives par le fait d'un procédé métonymique : le costume – altération de *coutume* – vaut pour toute la *coutume*, comme *l'habit* vaut pour *l'habitus*. Sous la forme du vêtement, du costume ou de l'habit, il devient possible de parler très librement et très sérieusement de la coutume sans risque de scandale : « choses indifférentes », nous sommes rassurés. Or le costume est régi par la mode, c'est-à-dire la *manière* ou *façon* (*fashion*) d'un temps, mais d'un temps court – qui ne saurait et ne voudrait surtout pas viser l'immémorial. La mode est donc une espèce paradoxale de coutume, une coutume fortement suivie, et donc d'une « résolue autorité », mais n'asseyant pas cette autorité sur l'ancienneté, mais au contraire sur la *nouveauté*⁵⁰⁹. Autrement dit, la mode enlève à la coutume l'ultime « fondement » dont elle pouvait se prévaloir : l'ancienneté de l'usage. Avec la mode, décidément, le masque tombe et il devient possible de voir enfin la coutume pour ce qu'elle est : absolument « indifférente ».

Veut-on un autre mot, plus moderne ? La mode est *arbitraire*. Elle est arbitraire en ce qu'elle dépend du caprice de l'imagination, qui se plaît à piétiner la rationalité (qui subordonnerait le vêtement à la « commodité » du corps), pour mieux affirmer sa préséance : un vêtement vaut d'autant *moins* qu'il est plus utile, et le vêtement étroitement commandé par le « service » du corps, comme le vêtement de travail, est méprisé comme réfractaire à la mode. Aussitôt qu'importe l'occasion, ceux qui travaillent quittent le vêtement d'usage pour revêtir le vêtement de sortie, de fête ou de cérémonie – vêtements à la mode. Arbitraire, la mode l'est aussi à la façon du langage, car le vêtement n'est pas tant destiné à couvrir et protéger qu'à *signifier*, c'est-à-dire *distinguer* et se distinguer. La mode est une question de distinction, et Pierre Bourdieu ne manque pas de souligner, renvoyant à sa *Critique sociale du jugement*, qu'« un habit est marqué dans un espace des habits comme un phonème est

⁵⁰⁸ Essais, I-23, « De la coutume (...) », *op. cit.*, p.213 ; le texte continue ainsi : « je lui donnerai, entre autres, nos bonnets carrés ; cette longue queue de velours plissé qui pend aux têtes de nos femmes, avec son attirail bigarré ; et ce vain modèle [moule], et inutile, d'un membre que nous ne pouvons seulement honnêtement nommer, duquel toutefois nous faisons montre et parade en public. »

⁵⁰⁹ Le *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, à l'article « mode », nous apprend que l'expression « à la mode » est pour la première fois attestée en 1549...

marqué dans un espace de phonèmes. »⁵¹⁰ C'est à Saussure que revient ce rapprochement. La mode, précise-t-il, est de nos coutumes la plus arbitraire, c'est-à-dire celle qui est la moins fondée sur « les rapport naturels des choses », sur la convenance du moyen et de la fin ; toutefois, « même la mode qui fixe notre costume n'est pas entièrement arbitraire : on ne peut s'écarter au-delà d'une certaine mesure des conditions dictées par le corps humain »⁵¹¹.

Mais, à la réflexion, le langage non plus ne peut s'affranchir des conditions dictées par le corps. Certes, n'importe quelle langue peut adopter n'importe quel jeu de phonèmes pour exprimer n'importe quoi ; encore est-il que l'arbitraire opère sur un matériau *phonétique*, moyen de communication, en rapport avec sa fin. De même, l'arbitraire de la mode opère-t-il sur le fond d'une fin générale, celle de mettre en scène le corps. Ici donc, comme ailleurs, « J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public (...). »⁵¹²

Saussure ouvre la voie et fonde le succès d'une sémiologie⁵¹³ de la mode ; il envisage même une sémiologie générale des usages sociaux : « nous pensons qu'en considérant les rites, les coutumes, etc., comme des signes, ces faits apparaîtront sous un autre jour, et on sentira le besoin de les grouper dans la sémiologie et de les expliquer par les lois de cette science. »⁵¹⁴ Saussure s'explique plus loin dans son *Cours* en prenant l'exemple des règles de politesse, proches à bien des égards des règles d'habillement : « En effet tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention. Les signes de politesse, par exemple, doués d'une certaine expressivité naturelle (qu'on pense au Chinois qui salue son empereur en se prosternant neuf fois jusqu'à terre), n'en sont pas moins fixés par une règle ; c'est cette règle qui oblige à les employer, non leur valeur intrinsèque. »⁵¹⁵

§82 – Le conformisme du sage

La « vraie fin » des vêtements n'est donc pas, comme Montaigne feint de l'affirmer, « le service et la commodité du corps » ; la vraie fin est la *distinction*, et, dans la mode comme dans la langue, « il n'y a que des différences sans termes

⁵¹⁰ Bourdieu, *Sociologie générale* – volume 1 – Cours au Collège de France, *op. cit.*, p.306. Dans ce passage du cours du 2 novembre 1982, Bourdieu renvoie à la *Distinction*, l'ouvrage, paru trois ans auparavant, qui a assuré sa notoriété.

⁵¹¹ Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris et Lausanne, 5^e édition 1960 (première édition 1916), p.110.

⁵¹² *Essais*, I-23, « De la coutume... », *op. cit.*, p.202.

⁵¹³ Saussure la définit ainsi : « son principal objet n'en sera pas moins l'ensemble des systèmes fondés sur l'arbitraire du signe. » – *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p.100. Sémiologie de la mode, c'est ce qu'entreprend Roland Barthes dans son *Système de la mode*, publié au Seuil en 1967 ; Barthes y travaille toutefois plutôt sur les écrits sur la mode que sur la mode elle-même.

⁵¹⁴ *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p.35.

⁵¹⁵ *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, pp100-101

positifs »⁵¹⁶. Comme dans la langue, tout y est conventionnel, d'une convention qui n'a rien d'un contrat résultant formellement de la volonté concourante des individus. Cette convention est l'effet de la société, voire n'est autre que la société elle-même⁵¹⁷ ; aussi les moyens d'expression, les signes linguistiques ou vestimentaires, ne sont-ils pas adoptés en vertu d'une quelconque valeur intrinsèque, mais ils sont adoptés... parce qu'ils sont en usage : « *La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général ; l'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune* ». ⁵¹⁸

Avec le vêtement, la mode – et la coutume en général –, on comprend qu'il est essentiellement question de la sociabilité, du fondement même du lien social. Voilà pourquoi, alors qu'on s'attendrait à ce que Montaigne, ayant mis au jour la vanité de la mode, procède à sa condamnation et passe par exemple à l'éloge de la nudité⁵¹⁹, il conclut au contraire à la sagesse du conformisme : « *Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun ; ains au rebours il me semble que toutes façons écartées et particulières partent plutôt de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraie raison ; et que le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais quant au dehors qu'il doit suivre entièrement les façons et formes reçues.* »⁵²⁰ C'est légitimement que l'on serait tenté de rapporter ce propos à ses sources hellénistiques, stoïciennes et, surtout, sceptiques⁵²¹. La dé-valorisation de la coutume, ici de la mode, a un effet libérateur ; la coutume fait partie de ces choses « *indifférentes [adiaphora]* » qui laissent le sage dans la plus parfaite tranquillité d'âme. A cet égard, celui qui affecterait de contrarier la mode, l'*original*, serait toujours dans le souci – le souci de la mode. Prendre position contre la mode est encore être dupe de la mode et lui accorder une valeur propre. Au contraire, l'indifférence du sage et sa souveraine liberté de jugement ne trouvent pas de meilleure garantie que dans le conformisme⁵²².

⁵¹⁶ Cours de linguistique générale, op. cit., p.166.

⁵¹⁷ La langue « est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. D'autre part, l'individu a besoin d'un apprentissage pour en connaître le jeu ; l'enfant ne se l'assimile que peu à peu. » – Cours de linguistique générale, op. cit., p.32 ; cette « sorte de contrat » n'en est pas un ; ce qui s'exprime dans la langue, comme dans la coutume, c'est le caractère social de l'individu.

⁵¹⁸ Cours de linguistique générale, op. cit., p.157.

⁵¹⁹ Ce à quoi, dans un autre contexte, il est enclin au chapitre 36 du livre I – « De l'usage de se vêtir » : « Et est aisé à voir que c'est la coutume qui nous fait impossible ce qui ne l'est pas ; car de ces nations qui n'ont aucune connaissance de vêtements, il s'en trouve d'assises environ sous même ciel que le nôtre ; et puis la plus délicate partie de nous est celle qui se tient toujours découverte : les yeux, la bouche, le nez, les oreilles. » – Essais, I-36, op. cit., p.372.

⁵²⁰ Essais, I-23, « De la coutume (...) », op. cit., p.215.

⁵²¹ Voir plus haut §59.

⁵²² Ce thème sceptique est souvent repris par Montaigne ; cf. notamment le chapitre « De la solitude » du livre premier : « il se faut écarter des opinions populaires qui sont en nous ; il se faut séquestrer et revoir de soi » (Essais, I-39, op. cit., p.390) ; « aimer ceci ou cela, mais n'épouser rien que soi » (p.394) ; « la plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi » (p.394).

Mais Montaigne dit encore autre chose : « *Nature nous a étrennés d'une large faculté à nous entretenir à part ; et nous y appelle souvent pour nous apprendre que nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous.* »⁵²³ L'indifférence aux coutumes n'est pas indifférence à autrui ni à l'obligation sociale. Peu importe le *contenu* de la coutume, il varie, il est contingent, il est arbitraire ; importe fort, en revanche, *l'existence* même de la coutume et ce qu'elle sollicite de notre part : la conformité du comportement. Nous nous devons à nous-mêmes, dans une forme de retranchement, mais sans oublier que nous sommes essentiellement des êtres sociaux. Les différentes coutumes ne sont que les signifiants arbitraires de la sociabilité humaine.

Le respect de la coutume ne renvoie pas seulement à l'égoïsme bien compris du sage, il renvoie aussi à un altruisme bien compris. En ce sens, le conformisme n'est pas seulement négatif, il exprime un acquiescement plénier à la coutume et non son mépris. L'adhésion de Montaigne à la coutume est analogue à sa détestation du mensonge. Pourquoi déteste-t-il le mensonge ? Parce que, dit-il, il n'a pas de mémoire et qu'il faut beaucoup de mémoire pour mentir. C'est là l'intérêt qui parle. Mais il y a plus profond : « *En vérité, le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole.* »⁵²⁴ Autrement dit, le mensonge est le pire des crimes parce qu'il porte atteinte à l'humanité de l'homme, cette humanité sociale qui repose sur la parole. La parole tient largement de la coutume ; la coutume, à son tour, est une forme de langage. Ne pas se conformer à la mode (coutume), c'est comme trahir la parole, c'est attaquer la société dans son principe. C'est ce que fait l'original aux « *façons écartées* ». L'original est fou ou stupide, peut-être excusable alors, comme l'adolescent en crise, mais il peut aussi nuire par « *affectation ambitieuse* », désir égocentrique et antisocial de celui qui cherche à se distinguer. L'original est foncièrement égoïste ; le sage est loyalement égotiste. L'original se prend au jeu sans vouloir en respecter les règles ; le sage respecte les règles sans se prendre au jeu.

⁵²³ Essais, II-18, « *Du démentir* », *op. cit.*, p.533, version (C) de la rédaction.

⁵²⁴ Essais, I-9, « *Des menteurs* », *op. cit.*, p.89, version (C).

B – COMMUNAUTÉ

§83 – Le jeu social ou les samedis de Combray

« Le joueur qui s'oppose aux règles, ou s'y dérobe, est un briseur de jeu »⁵²⁵ : l'original est bien un joueur, il ne se situe pas à l'extérieur de la mode mais contre elle ; tout en jouant, il dénonce le jeu. En ce sens, poursuit J. Huizinga, « le briseur de jeu est tout autre chose que le faux joueur ». Le faux joueur, comme le sage conformiste, se prête au jeu sans aucunement s'y donner ; sa règle propre est de se « prêter à autrui, et ne se donner qu'à soi-même »⁵²⁶. Il continue donc « à reconnaître en apparence le cercle magique du jeu. La communauté des joueurs lui pardonne plus volontiers qu'au précédent [le briseur de jeu], car celui-ci détruit leur univers. (...) Il enlève au jeu l'illusion, inclusio, littéralement "entrée dans le jeu", mot chargé de signification. Aussi doit-il être éliminé, car il menace l'existence de la communauté joueuse. » Les briseurs de jeu, conclut Huizinga, ce sont « les apostats, les hérétiques, les réformateurs et ceux qui sont prisonniers de leur conscience. »⁵²⁷ Y a-t-il meilleure façon de désigner Luther⁵²⁸ ?

Le jeu circonscrit une « communauté » ; elle repose sur le « cercle magique » de « l'illusion » partagée et la détestation des mauvais joueurs ; elle repose encore, cette communauté, sur le rituel rigoureusement ordonné de l'exécution des règles, ou, pour mieux dire, de leur observance. Qui, mieux que Proust, a su en rappeler la signification tout à la fois joyeuse et dérisoire, grave et sérieuse pourtant, qui fait la poésie du quotidien ? On pense ici à Combray et au déjeuner du samedi, qui se présentait une heure plus tôt parce que Françoise se rendait l'après-midi au marché de Roussainville-le-Pin : « Cette avance du déjeuner donnait d'ailleurs au samedi, pour nous tous une figure particulière, indulgente, et assez sympathique. Au moment où d'habitude on a encore une heure à vivre avant la détente du repas, on savait que, dans quelques secondes, on allait voir arriver des endives précoces, une omelette de faveur, un bifteck immérité. »⁵²⁹

D'apparence dérisoire, ce bonheur innocent et joyeux implique déjà les puissantes conséquences de la célébration coutumière : « Le retour de ce samedi asymétrique était un de ces petits événements intérieurs, locaux, presque civiques qui, dans les vies tranquilles et les sociétés fermées, créent une sorte de lien national et deviennent le thème favori des conversations, des plaisanteries,

⁵²⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), traduit du néerlandais par Cécile Seresia, Gallimard, Paris, 1951, p.32. P. Bourdieu désigne la relation de l'habitus au champ social du nom d' *illusio*, empruntant explicitement cette appellation à Huizinga (cf. notamment le *Cours de sociologie générale*, volume 1, *op. cit.*, p.315).

⁵²⁶ Essais, III-10, « De ménager sa volonté », *op. cit.*, p.334.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ Voir plus haut, §69.

⁵²⁹ *A la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann, Combray*, Gallimard Pléiade, Paris, 1987, p.109.

des récits exagérés à plaisir ; il eût été le noyau tout prêt pour un cycle légendaire si l'un de nous avait eu la tête épique. »⁵³⁰ La célébration du « samedi » a valeur de fête nationale. Le pacte communautaire s'y refonde, et avec lui la distinction du nous et des étrangers. La solidarité communautaire se retrempe, qui transcende les différences sociales ; contre le « barbare », Françoise fait bloc avec son patron, dont pourtant elle n'oublie pas, en bien des occasions, qu'elle ne partage pas les intérêts⁵³¹.

Lorsqu'ainsi la coutume trouve l'occasion de se célébrer, là où, ordinairement, inaperçue, elle s'accomplit en silence, elle prend la forme solennelle et religieuse du *rituel*, qui est la forme la plus élevée du jeu. Le samedi de Combray a la même signification, en son genre bourgeois, que son lendemain, le dimanche chrétien. Il est de la nature du rite et du culte, c'est-à-dire au fond de la nature du jeu comme l'explique encore Huizinga, qui souligne « l'extrême similitude des formes rituelles et des formes ludiques » et « le lien intime qui associe le jeu au culte »⁵³². Le jeu, comme le culte, dessine son propre espace, limite sa propre temporalité et définit ses propres règles ; il constitue son propre monde et rassemble la communauté qui s'y inscrit⁵³³. La coutume a donc besoin de se célébrer et elle prend conscience d'elle-même sous la forme typique de la célébration rituelle, c'est-à-dire du jeu : une forme de conscience participative, rythmée et sensible, à mille lieues de la conscience critique et distante du « briseur de jeu »⁵³⁴. Mauvais joueur, celui-là s'exclut lui-même et boude son plaisir, il n'adhère pas et reste seul. Comme les règles de la langue, et avec le même degré d'arbitraire, « les règles d'un jeu sont absolument impérieuses et indiscutables. Paul Valéry l'a dit un jour en passant, et c'est une idée d'une portée peu commune : au point de vue des règles d'un jeu, aucun scepticisme n'est possible. Car le principe qui les détermine est donné ici pour inébranlable. Aussitôt que les règles sont violées, l'univers du jeu s'écroule. Il n'y a plus de jeu. »⁵³⁵

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ « Dès le matin, avant d'être habillés, sans raison, pour le plaisir d'éprouver la force de la solidarité, on se disaient les uns aux autres avec bonne humeur, avec cordialité, avec patriotisme : "Il n'y a pas de temps à perdre, n'oublions pas que c'est samedi !" (...). La surprise d'un barbare (nous appelions ainsi tous les gens qui ne savaient pas ce qu'avait de particulier le samedi) (...) était une des choses qui, dans sa vie, avaient le plus égayé Françoise. Mais si elle trouvait amusant que le visiteur interloqué ne sût pas que nous déjeunions plus tôt le samedi, elle trouvait plus comique encore (tout en sympathisant du fond du cœur avec ce chauvinisme étroit) que mon père, lui, n'eût pas eu l'idée que ce barbare pouvait l'ignorer et eût répondu sans autre explication à son étonnement de nous voir déjà dans la salle à manger : "Mais voyons, c'est samedi !" » (*Ibid.*, pp.109-110). La métaphore ethnique et socio-politique donne une dimension nationale quasi cosmique à la tribu de Combray. Comment ne pas être ce barbare qui croit à la barbarie ?

⁵³² Huizinga, *Homo ludens*, op. cit., p.44.

⁵³³ « La piste, le court de tennis, le terrain de marelle, l'échiquier ne diffèrent pas formellement du temple ou du cercle magique. » – *Homo ludens*, op. cit., p.45. Et plus loin (p.54) : « Le jeu sacré, indispensable au salut de la communauté, germe d'intuition cosmique et de développement social, n'en demeure pas moins un jeu qui (...) s'accomplit en dehors et au-dessus de la sphère de la simple vie besogneuse et austère. »

⁵³⁴ Lors des premiers Jeux Olympiques (-776, selon la date consacrée), les Grecs célèbrent l'unité agonistique de leur culture et prennent conscience de leur identité. Désormais, il y a « nous » et les « barbares ».

⁵³⁵ Huizinga, *Homo ludens*, op. cit., pp.31-32.

Le jeu exclut les sceptiques – les faux sceptiques, corrigerait Montaigne, ceux qui croient pouvoir interposer contre le cours du jeu leur jugement et leur consentement, ceux qui ne croient pas *au jeu* parce qu'ils croient *en eux-mêmes*. Avec les briseurs de jeu, le monde s'écroule ; le monde du jeu, certes, mais y a-t-il d'autre monde que celui que le jeu constitue en monde ? Il n'y a de monde que pour ceux qui acceptent de jouer selon ses règles et qui, non seulement y prennent part et intérêt, mais qui le célèbrent et le fêtent. Montaigne a toutes les raisons de détester ceux qui ne veulent pas *jouer le jeu*, au nom du sérieux qu'ils placent dans leur « décret » et leur « particulier consentement » – c'est-à-dire du culte qu'ils vouent à eux-mêmes⁵³⁶. Les briseurs de jeu, en enfants qu'ils sont, crient partout que le roi est nu et en appellent à la réforme.

§84 – Clarens ou la coutume heureuse

La fête est le moment où la coutume prend conscience d'elle-même sous la forme du jeu. La coutume, dans le quotidien de son accomplissement, est déjà du jeu, mais un jeu somme toute encore inconscient. En revanche, le jeu qui se sait comme jeu, qui se revendique et se joue comme jeu dans ses habits du dimanche, c'est la fête – célébration et refondation rituelles de la communauté.

Pour mieux le saisir, c'est au pied des Alpes et au bord du Léman – à Clarens, qu'il faut nous transporter, au domaine de M. de Wolmar.⁵³⁷ C'est là que se déroule, chaque année, la fête des vendanges⁵³⁸. L'intérêt de cette fête réside en ce qu'elle n'est pas une célébration particulière, à part de la vie. Elle est à la fois un moment exceptionnel, comme toutes les fêtes, mais elle tend néanmoins à se fondre dans l'ordinaire des activités de l'existence. Dans cette fête, le travail (la récolte) et le jeu s'entremêlent et cherchent à se fondre ; la fête n'est pas *l'après* mérité du labeur, elle est *dans* le labeur lui-même, un labeur collectif où toute la communauté – sans exception aucune⁵³⁹ – se trouve impliquée et entraînée. Dans cette fête, pas plus qu'il n'y a distinction entre travail et jeu, il n'y a distinction entre acteur et spectateur. Tout y correspond à l'impératif énoncé dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* : « donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux

⁵³⁶ « Si me semble-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soi et présomption, d'estimer ses opinions jusque-là, que pour les établir il faille renverser une paix publique (...) » – *Essais*, I-23, « De la coutume (...) », *op. cit.*, p.216. Cet homme plein de présomption est le même qui décide « dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement » – *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.171. [Voir plus haut §63.](#)

⁵³⁷ Rousseau écrit le traité du jardin d'Éden communautaire dans la lettre X de la quatrième partie de *La Nouvelle Héloïse* (lettre de Saint-Preux à Milord Édouard).

⁵³⁸ *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII de la cinquième partie (de Saint-Preux à Milord Édouard).

⁵³⁹ Le philosophe, Saint-Preux, qui s'absorberait volontiers dans le spectacle idyllique, est rudement rappelé à l'ordre ; à lui aussi le travail est sa loi – et sa fête. Occasion de rappeler, et Dieu sait si Rousseau en était instruit, que dans le Jardin d'Éden l'homme cultive et récolte les fruits car c'est là sa destination originelle. Le travail *pénible*, en revanche, d'où se sont retirés le plaisir et le jeu, est l'effet et la sanction du péché.

unis. ».⁵⁴⁰ La fête est ainsi tout à la fois célébration de la vie, dans son unité, de la communauté, dans sa totalité – et en tant que totalité – et de la coutume, en tant qu'elle est la substance communautaire de la vie. En effet, comme le remarque Jean Starobinski, « le spectacle dont s'enchantent Rousseau est celui d'une satisfaction joyeuse qui naît dans les cœurs à mesure qu'ils accomplissent les actes conformes au devoir »⁵⁴¹. Le devoir n'a rien de pénible, il n'est pas l'effet d'un commandement transcendant – ni celui d'un impératif moral, ni celui d'un maître – il est tout entier dans son accomplissement même, immanent à la vie, en un mot il est coutume.

Hegel a-t-il tort, dans son analyse de la peinture hollandaise, de rapporter à l'esprit du protestantisme cette célébration festive de la « prose de la vie »⁵⁴² ? Dans le portrait idyllique de Clarens comme dans les scènes de genre hollandaises, s'exprime le même refus de séparer la fête de la vie et de la transformer en cérémonie spectaculaire ; au « dimanche de la vie » s'oppose en ce sens le dimanche de la messe catholique, dont les fidèles sont les spectateurs passifs, disposés en retrait du chœur réservé aux acteurs et au mystère sacrés. Le prêtre catholique lui-même, voué au célibat, est séparé⁵⁴³ de la communauté.

On n'est vraiment heureux que lorsqu'on se sait heureux, et la fête est la forme réfléchie que prend cette conscience ; non pas réfléchie au sens d'une réflexion d'entendement, mais au sens où elle se reflète de toutes parts dans un « spectacle d'une sorte particulière, où tous se montrent à tous », « ivresse joyeuse » qui résulte « de la parfaite évidence de chacun. »⁵⁴⁴ Mais en quoi consiste cette joie, émue chez Rousseau, tranquille chez les Hollandais de Hegel ? Elle est essentiellement la joie d'être soi, entre soi, chez soi et elle consiste dans le « contentement que leur procure le présent de la vie »⁵⁴⁵. Ce bonheur n'est pas un bonheur individuel, une jouissance privée, mais un bonheur collectif, la jouissance de soi de la communauté qui se réfléchit.

⁵⁴⁰ Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, GF, Paris, p.233. Cette phrase est citée par Jean Starobinski qui en fait un élément essentiel de son admirable analyse de la fête chez Rousseau dans *La Transparence et l'obstacle* (première publication en 1971).

⁵⁴¹ Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, Tel-Gallimard, Paris, 1979, p.116. A la phrase que nous venons de citer, J. Starobinski ajoute : « Les hommes ne sont pas joyeux parce qu'ils ont été conviés à une fête : celle-ci n'est que la manifestation visible de la joie que les hommes éprouvent à se trouver ensemble, – d'une joie dont l'excès et le trop-plein inattendus débordent dans les gestes extérieurs de la liesse, dans des jeux, des cérémonies, des chants... » (*ibid.*).

⁵⁴² Hegel, *Cours d'esthétique*, tome 2, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Aubier, Paris, 1996, deuxième partie, section III, ch.3, p.213. « Les Hollandais étaient des protestants, ce qui constitue un aspect important, et c'est au protestantisme seul qu'il faut également attribuer cette aptitude à se nichier entièrement dans la prose de la vie (...) ». Rousseau : « Mais quel charme de voir de bons et sages régisseurs (...) accumuler l'abondance et la joie autour d'eux, et faire du travail qui les enrichit une fête continue ! » – *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII de la cinquième partie, *op. cit.*, p.603.

⁵⁴³ Pharisien, mot d'origine araméenne signifiant « séparé », ne manquerait pas d'ajouter le protestant... Wolmar, le patriarche, est marié à Julie, génie tutélaire de Clarens.

⁵⁴⁴ Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, p.117.

⁵⁴⁵ Hegel, *Cours d'esthétique*, tome 2, *op. cit.*, p.213. Rousseau (derniers mots de la lettre) : « chacun (...) va se coucher content d'une journée passée dans le travail, la gaieté, l'innocence, et que l'on ne serait pas fâché de recommencer le lendemain, le surlendemain, et toute sa vie. » – *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII de la cinquième partie, *op. cit.*, p.611.

Comme le souligne Jean Starobinski, Rousseau oppose à cet égard la jouissance du spectateur au théâtre et la jouissance publique de la fête : « *Dans la salle obscure, le spectateur s'emprisonne dans sa solitude.* »⁵⁴⁶ Comme dans la caverne de Platon, les spectateurs enchaînés et immobiles sont tournés passivement vers un même objet – ce qui se joue sur la scène. Cet objet est le même pour tous : il les unit ; mais il est objet d'une appropriation et d'une jouissance privées : il les sépare, et « *autant dire que c'est le règne de la solitude et de la dispersion malheureuse.* » Dans la fête, au contraire, « *la communauté s'exprime dans l'acte même de la communication, et se prend pour thème de son exaltation.* »⁵⁴⁷

§85 – Clarens ou la politique de la fête

Le monde de la coutume, c'est-à-dire la communauté, à commencer par la famille, se passe de politique comme il se passe de loi. Cela est vrai au sens où la politique et la loi sont l'affaire d'une volonté extérieure décrétant à partir d'une réflexion extérieure. La communauté recourt à la loi quand elle se dissout ; il faut un juge et un Code pour résoudre un divorce.

De cette politique-là, affaire d'État, de gouvernement et de loi, la communauté se passe, mais elle ne se passe pourtant pas de toute politique : la fête⁵⁴⁸ est le moment éminemment politique, où précisément se scelle ou se resserre le pacte communautaire ; car la communauté a son pacte comme le peuple a le sien. Le pacte communautaire, pacte festif, est le fait d'un élan affectif – ivresse de l'exaltation – tandis que le pacte civil, acte juridique, est le résultat d'une réflexion : il énonce ses « *clauses* » en « *termes* » clairement articulés⁵⁴⁹. Rousseau accuse ce contraste par les procédés mêmes de son écriture : romanesque, poétique et sentimentale d'un côté, celui de Clarens, et précisément conceptuelle et déductive de l'autre, celui de la République. Il n'en demeure pas moins, comme l'observe Jean Starobinski, que « *l'exaltation de la fête collective a la même structure que la volonté générale du Contrat social. La description de la joie publique nous offre l'aspect lyrique de la volonté générale : c'est l'aspect qu'elle prend en habits du dimanche.* »⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, op. cit., p.119.

⁵⁴⁷ Ibid., p.120.

⁵⁴⁸ La fête populaire, car, pour ce qui est de la fête aristocratique (celle du XVIII^e siècle), voici ce qu'en dit Jean Starobinski : « *la fête aristocratique est fondée sur la séparation : seul y accède un groupe que favorisent la naissance et la richesse ; la compagnie s'est assemblée en vertu d'une distinction qui l'éloigne du reste des hommes. L'on s'est réuni en ayant soin de ménager une distance, de maintenir un écart. Au sein même du groupe ainsi rassemblé, chaque participant, poursuivant son propre plaisir, se sépare à son tour. (...) Dans ce type de fête, nous assistons au paradoxe d'une assemblée d'individus dont les désirs égocentriques travaillent à faciliter exquisement la dissociation des expériences individuelles.* » – *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Skira, Genève, 1987 (1^{ère} édition 1964), p.86.

⁵⁴⁹ « *Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale (...)* » ; « *Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants (...)* » – *Du Contrat social*, Livre I, chapitre VI, in *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard-Pléiade, Paris, 1964, pp. 360 et 361.

⁵⁵⁰ Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, op. cit., p.121. J. Starobinski ajoute immédiatement : « *la fête exprime sur le plan "existentiel" de l'affectivité tout ce que le Contrat formule sur le plan de la théorie du droit. Dans l'ivresse de la joie publique, chacun est à la fois acteur et spectateur ; on reconnaît*

Comme le porte en effet le titre du chapitre V du *Contrat social* (livre I) : « *il faut toujours remonter à une première convention* ». Il n'y a guère de société qui ne se fonde sur une *convention*, c'est-à-dire sur le concours des volontés. C'est vrai, pour commencer, de la famille, une fois que le « *lien naturel* », celui du besoin de l'enfant, s'est dissous⁵⁵¹ ; c'est vrai à plus forte raison de toutes les autres sociétés, y compris la communauté édénique de Clarens. La communauté coutumière ne se fonde pas sur le droit, qui suppose la distinction formelle du mien et du tien et l'hostilité potentielle des associés, elle ne se fonde donc pas sur le *contrat*, mais elle n'en requiert pas moins une convention fondatrice : la fête. La convention festive qui institue la communauté coutumière est, comme la conclusion du pacte civil, un moment d'égalité et de fraternité, dans un rapport direct et transparent de tous avec tous ; ce moment n'est pas destiné à durer, il est même fait pour ne pas durer, mais il faut qu'il existe, sous la forme d'un « *état d'âme collectif* »⁵⁵².

Le problème est toutefois de comprendre comment l'égalité et la fraternité peuvent constituer le fondement de la communauté alors même que la communauté est structurée par l'inégalité entre maîtres et serviteurs et par la domination patriarcale : « *Ai-je tort (...) de comparer des maîtres si chéris à des pères et leurs domestiques à leurs enfants ? Vous voyez que c'est ainsi qu'ils se regardent eux-mêmes.* »⁵⁵³ Dans sa description de la fête des vendanges, le philosophe, Saint-Preux, précise : « *La douce égalité qui règne ici rétablit l'ordre de la nature, forme une instruction pour les uns, une consolation pour les autres et un lien d'amitié pour tous.* »⁵⁵⁴ C'est le labeur collectif, assimilé à l'exécution d'un jeu, qui, du fait de sa nécessité fonctionnelle, par sa *nature* même, constitue l'*instruction* des uns – les maîtres – et la *consolation* des autres – les serviteurs –, et qui fabrique l'égalité fraternelle par la contribution de chacun, sans exception, au bien commun. La fête des vendanges est typiquement une fête corporatiste, une « *fête du Travail* »⁵⁵⁵, fondant la communauté sur la fusion de ses composantes structurellement inégales, une fusion dans laquelle pourtant personne n'oublie sa condition, personne ne s'oublie : « *Vous ne sauriez concevoir avec quel zèle, avec quelle gaîté, toute cela se fait. On chante, on rit toute la journée, et le travail n'en va que mieux. Tout vit dans la plus grande familiarité ; tout le monde est égal, et personne ne s'oublie* ».⁵⁵⁶

aisément la double condition du citoyen après la conclusion du contrat : il est à la fois "membre du souverain" et "membre de l'État", il est celui qui veut la loi et celui qui obéit à la loi. »

⁵⁵¹ Si les enfants « *continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.* » – *Du Contrat social*, livre I, chapitre II, *op. cit.*, p.352.

⁵⁵² Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, p.124. J. Starobinski ajoute (p.125) : « *Rousseau est prêt à accepter un monde où n'existe qu'une pseudo-égalité sociale, à condition qu'il soit possible quelquefois de faire en sorte que tous se sentent égaux. Tout se passe comme si l'essence de l'égalité consistait dans le sentiment d'être égal.* »

⁵⁵³ *La Nouvelle Héloïse*, lettre X, quatrième partie, *op. cit.*, p.447.

⁵⁵⁴ *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII, cinquième partie, *op. cit.*, p.608.

⁵⁵⁵ La transformation du 1^{er} mai, « *fête internationale des travailleurs* » en 1^{er} mai, « *fête du Travail et de la concorde sociale* » répond à la décision – le 24 avril 1941 – du Maréchal Pétain, prise dans une perspective explicitement corporatiste.

⁵⁵⁶ *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII, cinquième partie, *op. cit.*, p.607.

§86 – Du consentement

Il n'est pas de société qui ne repose sur le consentement et la volonté de ses membres. Quand il s'agit d'une communauté, le consentement est coutumier – à longueur de temps. Il est aussi festif – dans le moment d'une célébration. Le moment d'effusion et la paisible habitude sont donc également nécessaires, car le consentement tacite doit être périodiquement renforcé par la volonté explicite. Pour être explicite, cette volonté n'en est pas pour autant une volonté d'*entendement*, mais une volonté du cœur⁵⁵⁷. D'autant plus du cœur d'ailleurs qu'elle est moins d'entendement – adhésion immédiate, sans recul réflexif, sans possibilité de douter : « *Enfin, je n'ai jamais vu de maison où chacun fit mieux son service, et s'imaginât moins de servir.* »⁵⁵⁸

La maison (*domus*) est fondée sur le service des travailleurs. Elle est structurée par l'inégalité qui règne entre ceux qui servent et ceux qui sont servis, et par l'obéissance unilatérale des uns à la volonté des autres. Rousseau exprime le service et l'obéissance en termes de *contrainte* et de *gêne*⁵⁵⁹, car « *comment contenir des domestiques, des mercenaires, autrement que par la contrainte et la gêne ?* »⁵⁶⁰ Or les maîtres ne pourront contenir les serviteurs – obtenir d'eux contenance et continence – que si les serviteurs ne se représentent pas pour ce qu'ils sont – des *mercenaires* – mais pour ce qu'ils doivent être, les collaborateurs du *bien commun*. Dans cette hypothèse, *l'inégalité de condition* entre maîtres et serviteurs doit s'effacer derrière *l'égalité en dignité* de tous les membres de la communauté. La fête – en l'occurrence la fête des vendanges, fête du travail – est le moment magique où s'effectuent la transmutation de l'inégalité sociale en égalité participative, la transmutation des *mercenaires* en *domestiques*, c'est-à-dire en membres de la famille, et enfin la transmutation de la *gêne* en *plaisir* et de *l'obligation* en *libre volonté*. Toute spontanée en apparence, la fête est le chef-d'œuvre politique du maître : « *Tout l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire.* »⁵⁶¹

Le prince⁵⁶² voit plus loin que son peuple. Le maître voit plus loin que ses domestiques : il vise et réalise leur bien par eux et malgré eux. Il use d'un « voile »

⁵⁵⁷ Le philosophe Saint-Preux dit de la communauté de Clarens : « *J'y trouve une société selon mon cœur* », lettre X, quatrième partie, *op. cit.*, p.441.

⁵⁵⁸ *La Nouvelle Héloïse*, lettre X de la quatrième partie, *op. cit.*, p.445. La même idée de la communauté domestique est partagée par Ferdinand Tönnies : « *Un préjugé aussi tenace qu'irréfléchi veut que la servitude soit indigne en elle-même et pour elle-même parce qu'elle est contraire à l'égalité humaine. (...) le domestique qui partage la joie et la peine de la famille, qui porte à son maître le respect d'un fils d'âge mur, qui jouit de la confiance au titre de compagnon ou même de conseiller, est (...) moralement un homme libre, même s'il ne l'est pas juridiquement.* » – *Communauté et société*, Livre I, §13, *op. cit.* p.26.

⁵⁵⁹ Par *gêne*, Rousseau redouble « *contrainte* », mais il joue sur l'écho rémanent, en français classique, de l'origine ancienne du mot, *gêhenne*, « *torture* ».

⁵⁶⁰ *La Nouvelle Héloïse*, lettre X de la quatrième partie, *op. cit.*, p.453.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² Celui dont Machiavel révèle les procédés : « *en feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince est le livre des républicains.* » – *Du Contrat Social*, livre III, chapitre 6, *op. cit.*, p.409. Et déjà le prince platonicien : Platon « *dit tout détroussément en sa République que pour*

qui révèle la vérité au lieu de la masquer. Car il est objectivement vrai que les domestiques contribuent au bien commun, qui est aussi le bien de chacun. Il en est du moins ainsi dans une maison qui, comme Clarens, est effectivement une communauté, puisque une communauté n'existe qu'en raison d'un bien commun. Il n'en est pas toujours ainsi, et même, pour la domesticité urbaine, il n'en est jamais ainsi ; à Turin du côté des serviteurs, et plus tard à Paris, du côté des maîtres, Rousseau a pu en faire l'expérience. Les serviteurs des grandes maisons ne sont objectivement que des *mercenaires* : « de ces coureurs de conditions qui dans chaque maison qu'ils parcourent prennent à la fois les défauts des valets et des maîtres, et se font un métier de servir tout le monde, sans jamais s'attacher à personne. »⁵⁶³ Ils se conçoivent froidement comme tels et font à juste titre la différence entre leur bien et celui de leur maître : rien ne pourrait leur faire croire que les deux puissent se confondre.

Cependant, les domestiques de Clarens eux-mêmes, sans le voile, ne songeraient qu'à leur bien particulier, cesseraient de se dévouer au bien commun et provoqueraient leur propre ruine. C'est donc pour leur bien personnel, pour le bien commun et celui de la vérité, que les domestiques doivent être dupés et entretenus dans une salutaire illusion. S'ils pouvaient s'élever au niveau d'une volonté droite – celle qui est requise du citoyen – c'est alors d'eux-mêmes, dans un consentement parfaitement éclairé, qu'ils serviraient et contribueraient au bien commun. Mais, dans cette hypothèse, ils seraient dignes d'être maîtres, la distinction entre maîtres et serviteurs tomberait d'elle-même, et la communauté céderait la place à la République, car « dans la République on retient les citoyens par des mœurs, des principes, de la vertu ». ⁵⁶⁴

§87 – Quand la fête tourne mal – Fallon

Lorsque Rousseau invente la communauté idyllique de Clarens, il n'est jamais loin des réalités les plus prosaïques de l'Ancien Régime et sa lucidité ne désarme pas. Un exemple frappant permet de le comprendre : il s'agit de l'affaire du village de Fallon telle qu'elle est rapportée par Martine Grinberg, historienne du droit coutumier d'Ancien régime : « En 1613, les habitants du village de Fallon⁵⁶⁵ présentent une curieuse requête au bailliage de Vesoul. Le seigneur de Falon avait déclaré détenir le droit d'obliger les jeunes gens à danser le jour de la Pentecôte dans un pré qu'on appelle le "pré qu'on danse", sous peine de 60 sols d'amende. Or les habitants refusent, alléguant qu'ils ont toujours dansé de leur plein gré auparavant, et non pour se conformer à un droit seigneurial qu'ils contestent. Néanmoins, ils admettent devoir une rose au seigneur avant la danse et devoir lui demander l'autorisation de danser, mais déclarent ne pas être obligés de danser s'ils ne le désirent pas. »⁵⁶⁶

le profit des hommes il est souvent besoin de les piper » - Montaigne, *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.288.

⁵⁶³ *La Nouvelle Héloïse*, lettre X de la quatrième partie, *op. cit.*, p.444.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p.453.

⁵⁶⁵ Fallon : aujourd'hui commune de Haute-Saône (300 habitants) située entre Vesoul et Montbéliard.

⁵⁶⁶ Martine Grinberg, *Écrire les coutumes, Les droits seigneuriaux en France*, PUF, Paris, 2006, p.1.

A l'époque considérée, au beau milieu de l'Ancien Régime, les registres de coutumes locales étaient pleins de ces droits – nommés « *droits bizarres* » par les juristes eux-mêmes – que les seigneurs locaux, ou même de plus puissants, tenaient absolument à voir consignés et à faire exécuter. Ces obligations pesaient notamment sur les mariés de l'année, ou sur l'exécution de certains rites à certaines dates de l'année, comme c'est le cas dans notre exemple. Depuis les XII^e et XIII^e siècles, explique Martine Grinberg, dans le cadre général d'un mouvement séculaire de rédaction des coutumes, les droits seigneuriaux sont systématiquement relevés et consignés par écrit. Parmi les droits seigneuriaux classiques, d'intérêt économique, apparaissent très fréquemment ces redevances « *bizarres* ».

Ce qui est frappant, note Martine Grinberg, « *c'est l'extrême précision, presque maniaque, avec laquelle sont décrites les conditions matérielles, gestuelles, verbales* » de ces obligations. Elle ajoute : « *L'ensemble de ces types de redevances mentionnées dans les aveux et dénombremments peut apparaître comme dérisoire : une danse au 1^{er} mai, un baiser au "verrouil" du château, le partage d'un plat de noces, un saut dans l'étang, mais on y trouve aussi présents quelques protagonistes bien connus des folkloristes et des anthropologues, les jeunes à marier, les nouveaux mariés, certains métiers (...).* »⁵⁶⁷ L'accomplissement de ces pratiques s'effectue dans le cadre de fêtes populaires qui rythment l'année et auxquelles participent tous les membres de la communauté, seigneurs et paysans. Sans surprise, il s'agit, comme à Clarens, de célébrer le pacte communautaire et de vérifier le lien d'association et de subordination.

L'exemple de Fallon, que Martine Grinberg extrait d'une masse contentieuse qui prolifère sous l'Ancien Régime, souligne la crise du système communautaire : si les seigneurs cherchent à faire écrire ces usages festifs jusque dans le détail de leur exécution, c'est qu'ils ne vont plus *sans dire*. A la spontanéité authentique de la *coutume* se substitue l'élaboration rédactionnelle du *droit*, selon une démarche qui inspire l'ensemble du processus de rédaction des coutumes, et c'est ce que permet d'observer précisément l'exemple de Fallon, où « *le seigneur octroie à la jeunesse un privilège qui lui est déjà, indépendamment de lui, attribué comme un droit par la communauté.* »⁵⁶⁸ Le seigneur de Fallon ne prétend pas en effet ajouter de nouvelles obligations, il ne fait que reprendre et expliciter l'usage coutumier. Sa prétention ne porte pas sur le *contenu* mais sur la *forme* et elle a donc une portée purement symbolique. Mais symbolique de quoi ? Symbolique d'une revendication seigneuriale contradictoire et perçue comme telle par la communauté paysanne : le seigneur veut

⁵⁶⁷ Martine Grinberg, *op. cit.*, p.12.

⁵⁶⁸ Martine Grinberg, *op. cit.*, p.43 : « *La stratégie seigneuriale vise à s'immiscer dans ce système d'échanges ritualisés et par son discours, le seigneur octroie à la jeunesse un privilège qui lui est déjà, indépendamment de lui, attribué comme un droit par la communauté. En transformant en droit seigneurial, par une manipulation rhétorique et un effet de son pouvoir, une pratique coutumière, le seigneur autorise ce qui se fait ; faut-il l'interpréter comme un aveu d'impuissance, comme manœuvre de la domination ?* »

à la fois être le membre privilégié de la communauté, à qui la communauté rend hommage et exprime sa subordination (« il est des nôtres »), et en même temps il veut que sa domination prenne une forme juridique, c'est-à-dire extérieure.⁵⁶⁹ Cette domination est alors susceptible d'être sanctionnée par le juge, ici le juge de bailliage, qui est statutairement extérieur à la communauté et qui s'inscrit dans un appareil judiciaire mis en place et garanti par l'État administratif moderne⁵⁷⁰. Tel est l'enjeu contradictoire de la prétention seigneuriale à « autoriser ce qui se fait », c'est-à-dire à transformer la libre spontanéité en obligation. On a là l'opposé exactement symétrique de ce qu'obtient « l'art » du maître de Clarens : faire « en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige de faire ».

A Fallon, la fête tourne mal : la bêtise du maître aboutit en effet à ôter le voile qui protège le lien de subordination communautaire et à faire éclater la fiction du bien commun. Car, en réalité, ce qu'Albert Soboul dit de la situation au XVIII^e siècle vaut déjà pour le XVII^e : « toute connexion avait disparu entre noblesse et système féodal »⁵⁷¹ ; autrement dit, la communauté féodale médiévale est bien morte et l'appropriation de la rente foncière – sous forme essentiellement monétaire désormais – apparaît pour ce qu'elle est : une pure et simple exploitation de la paysannerie⁵⁷².

⁵⁶⁹ Martine Grinberg, *op. cit.*, p.44, interprète ainsi l'épisode en généralisant sa portée : « Le seigneur semble osciller entre deux positions : prendre place non pas seulement comme maître de la terre ou comme détenteur de la justice, mais s'impliquer à part entière dans des rites d'échanges, tout en se situant au sommet d'une hiérarchie. Telle est du moins l'ambivalence perçue dans le discours seigneurial. Il est possible que ce resserrement des liens avec les dépendants, qui définit les termes d'une sociabilité partagée, s'inscrive comme compensation d'une perte de pouvoir réel. Il est possible aussi que l'écho grandissant de l'État et des cultures urbaines dévalorise de fait le statut des seigneurs dans l'imaginaire social, d'où ces ajustements symboliques de survie. »

⁵⁷⁰ Olivier Guillot, Albert Rigaudière et Yves Sassier, dans *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, insistent sur le rôle des baillis, créés par Philippe-Auguste, dans l'œuvre de contrôle et de fixation des « coutumes », et de passage de la coutume au droit coutumier : « Imposant partout l'autorité du roi et jugeant en son nom, ils sont constamment appelés à conduire des enquêtes sur la coutume pour la connaître et l'utiliser. Les jugements qu'ils prononcent la rendent notoire et applicable, sans contestation, à une prochaine occasion. D'incertaine et diverse qu'elle était, elle tend à devenir plus sûre et plus unitaire. » – *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, tome 2, troisième édition 2003, Armand Colin, Paris, pp.145-146.

⁵⁷¹ Albert Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française*, Éditions sociales, Paris, 1975, p.23. Dans les pages qu'il consacre à la « réaction seigneuriale » dans *La crise de l'Ancien régime*, Albert Soboul montre la complexité contradictoire de la situation des campagnes françaises ; ce ne sont pas seulement les seigneurs qui se crispent sur les droits féodaux, mais aussi, d'une certaine façon, les communautés paysannes elles-mêmes ; elles se battent notamment contre la disparition des communaux et empêchent le grand mouvement d'expropriation qu'ont connu les paysans anglais à la même époque. Voir pp.88-91 du tome premier – *La crise de l'Ancien régime* – de *la Civilisation et la Révolution française*, Arthaud, Paris, 1978. Les paysans de Fallon ne remettent d'aucune manière en cause l'usage communautaire, ils estiment au contraire en défendre l'esprit contre un seigneur qui, lui, ne joue plus le jeu de la coutume mais celui du droit – appuyé en définitive sur l'État.

⁵⁷² Dans l'ultime chapitre de *Montesquieu, la politique et l'histoire* (PUF, Paris, 1^{ère} édition 1959), Louis Althusser s'appuie sur les contributions de l'historien soviétique Boris Porchnev (sur les soulèvements populaires dans l'Ancien régime) pour analyser succinctement la configuration des différentes classes sociales au moment où Montesquieu publie *L'Esprit des lois* (1748). Il y précise très justement que « l'antagonisme fondamental n'opposait pas alors la monarchie absolue aux féodaux, ni la noblesse à une bourgeoisie qui dans sa masse s'intégrait au régime d'exploitation féodale et en profitait, mais le régime féodal lui-même aux masses soumises à son exploitation. » – *Montesquieu, op. cit.* p.118, troisième édition 1969.

§88 – La coutume n'est pas le droit coutumier

L'épisode de Fallon permet de comprendre toute la différence qu'il y a entre ces deux choses que l'on confond souvent : la coutume et le droit coutumier. Ce que *vivent* les paysans de Fallon, c'est la *coutume*, en l'occurrence dans le moment festif de sa libre célébration communautaire. Ce que *revendique* le seigneur de Fallon et ce que *fixe* le juge de Vesoul, c'est le *droit*. L'une des manifestations de la crise d'Ancien Régime est que la *revendication du droit* est l'exigence contradictoirement partagée par la bourgeoisie progressiste – au nom du droit de propriété – et par la réaction aristocratique – au nom des droits seigneuriaux. Dans les deux cas, l'exigence du droit ne peut passer que par un recours à l'État : l'État judiciaire d'un côté, appuyé sur les Parlements, l'État des droits de l'homme et de la représentation nationale de l'autre. On peut présenter la Révolution comme ce moment où la communauté éclate – ou du moins ce qu'il en reste – et où triomphe le droit et l'exigence du droit.

La coutume est orale, elle tient de l'usage, un usage qui fait norme sans qu'il y ait besoin de passer par la réflexion et la délibération de cette normativité. En ce sens, la coutume se donne pour nature et elle est de l'ordre du vécu. Le droit coutumier, lui, est *écrit*, il est l'œuvre délibérée et réfléchie de mise en forme juridique de la matière coutumière. Il est le droit *tiré de la coutume*, et non pas la coutume elle-même ; on peut même dire qu'en prenant la forme du droit il cesse par là-même d'être coutume. A partir du moment où la fête dansée de la Pentecôte, à Fallon, devient une obligation juridique, susceptible, en cas d'inexécution, d'une sanction pécuniaire, elle cesse d'être une coutume. On peut dire que par leur protestation les paysans francs-comtois défendent la coutume, et avec elle le monde communautaire coutumier, contre l'intrusion du droit. Ils le font contre le seigneur local à propos d'une question de portée purement symbolique, mais sans doute ils le feront également un siècle ou un siècle et demi plus tard pour défendre leurs communaux menacés par l'appropriation privée des terres. Le passage de la coutume au droit coutumier est donc un changement de forme qui entraîne et signifie un changement d'essence.

Emporté par sa propre logique juridique, le droit coutumier est allé plus loin et, comme l'ont perçu les juristes contemporains du processus de rédaction des coutumes, il est vite devenu un mode de création du droit, et un mode de création technique, conduit par des spécialistes et sanctionné par les plus hautes instances juridiques. En ce sens, le droit coutumier, dès le XVI^e siècle, et sans doute avant déjà, cesse d'être un droit populaire. Lorsque le juriste René Choppin (1537-1606) rédige ses *Commentaires sur la coutume d'Anjou*, il ne peut manquer de noter : « *les coutumes nouvellement réformées que nous feuilletons, sont plutôt des lois et des ordonnances des commissaires commis*

*pour la réformation, qu'ils ont faite de leur jugement, que non pas les anciens statuts des coutumes des provinces. »*⁵⁷³

L'historien du droit Jacques Krynen, reprenant l'histoire du processus de rédaction des coutumes, entamé de fait dès le XIII^e siècle et décidé officiellement au XV^e, rappelle en effet que ce processus est l'œuvre de techniciens et de savants, qui reçoivent, à partir des décisions de Charles VII et Louis XI, l'appui de l'appareil d'État. J. Krynen combat la thèse d'un certain nombre d'historiens français d'autrefois selon laquelle la monarchie capétienne aurait été soucieuse dès l'origine de respecter les bonnes coutumes et « l'esprit du peuple » – par opposition à l'œuvre positiviste, légicentriste et abstraite des légistes de la Révolution⁵⁷⁴. En réalité, l'œuvre de rédaction n'a pas consisté à clarifier la conscience et la volonté populaire pour mieux la servir ; elle est l'œuvre systématique de commissaires royaux chargés, selon les termes de leur mission, de « visiter et voir les coutumes », de les publier avec pleins pouvoirs pour les « abroger, corriger, ajouter, diminuer ou interpréter ».

La monarchie administrative moderne prend ses racines au XIII^e siècle en imposant l'idée d'une souveraineté royale aussi bien vis-à-vis des puissances étrangères que vis-à-vis des puissances intérieures cristallisées par la féodalité. L'idée d'un monarque qui ne serait lié par aucun système de droit (ni la loi proprement dite, toujours révisable, ni le droit canon, ni le droit coutumier) tend à devenir une doctrine officielle.⁵⁷⁵ J. Krynen ajoute : « *Le laminage des coutumes au seizième siècle, la considérable simplification de la carte coutumière du royaume, autre résultat de l'œuvre de rédaction, les grandes ordonnances colbertiennes de codification (...), tout ce vaste mouvement préparatoire aux Codes modernes ne peut se comprendre qu'en égard à un État préoccupé, dès le temps de sa genèse médiévale, d'imposer sa souveraine maîtrise sur la production des normes juridiques. C'est bien à tort que l'on a si longtemps créditée la monarchie française de non-ingérence délibérée dans la sphère coutumière.* »⁵⁷⁶ Au terme de sa démonstration, J. Krynen conclut : « *Ce n'est donc pas par le long usage et l'acceptation populaire valant opinio necessitatis que*

⁵⁷³ Cité par Jacques Krynen au §5 de son article des *Cahiers de recherches médiévales*, 7/2000 : *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume*, op. cit. René Choppin, avocat au Parlement de Paris, membre du « service juridique » de Henri III, était un ami du grand juriste humaniste, Étienne Pasquier – qui était lui-même un ami de Montaigne...

⁵⁷⁴ *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume*, op. cit. J. Krynen met en cause l'œuvre de l'historien français F. Olivier-Martin qui a longtemps imposé son autorité en cette matière à partir des années 1920. L'orientation réactionnaire de F. Olivier-Martin est rapprochée par J. Krynen de celle de Savigny, le grand penseur de l'école historique du droit, adversaire de Hegel. Savigny soutient que, sous la forme du droit coutumier, « le droit avait son assise propre dans la conscience commune du peuple » – *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.55.

⁵⁷⁵ *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume*, op. cit., §6. J. Krynen évoque le XIII^e siècle ; il a plus précisément en tête le personnage de Philippe Le Bel, qui règne de 1285 à 1314 et qui, à l'apogée de l'âge médiéval français, promeut de manière décisive l'orientation juridique et politique qui mènera à terme à l'État souverain moderne. Cf. J. Krynen, *Philippe le Bel, la puissance et la grandeur*, Gallimard, Paris, 2022. Le propos est soutenu dans un contexte plus large dans la troisième partie de J. Krynen, *L'empire du roi, idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris, 1993.

⁵⁷⁶ *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume*, op. cit., §7.

la coutume s'affirme à la fin du Moyen Âge comme une source du droit. Partout où s'impose un pouvoir de type monarchique, ce sont les juges qui la déterminent et la consacrent telle. (...) L'ordre juridique qui se met en place en France aux derniers siècles du Moyen Âge n'est pas unitaire, évidemment, mais ce n'est certainement pas un ordre issu de la vie même des populations, selon la vision de Savigny. »⁵⁷⁷

Ce faisant, J. Krynen rejoint et confirme un point essentiel de l'analyse de F. Tönnies, qui met lui aussi en relation intrinsèque le développement et le raffinement de l'État, aboutissant à « *la systématisation et la codification du droit* », et ce qu'il appelle « *la disparition de la vie et des mœurs* ». La naissance et le développement du droit rationnel, explique Tönnies, « *n'était possible que par l'émancipation actuelle des individus vis-à-vis de tous les liens de la famille, du pays et de la ville, de la crédulité et de la foi, vis-à-vis de toutes les formes héritées et transmises de l'habitude et du devoir. Et cette émancipation marqua, dans le village et dans la ville, la fin de l'économie domestique communautaire (...)* ». ⁵⁷⁸

L'anecdote de Fallon illustre de façon frappante ce moment où la fête communautaire s'est transformée en arène juridique, où le droit succède à la coutume et le devoir à la libre spontanéité. Certes, la coutume se survit – il est toujours question de danser à la Saint-Jean, il est question des mêmes personnages et du même lieu, ce « pré-ou-l'on-danse » – mais, objet de contentieux, fixée par le juge prononçant au nom du Roi, la coutume est devenue *droit coutumier* : la même chose en apparence, tout autre chose en substance. Or, comme le souligne Tönnies, « *La vraie substance de la volonté communautaire (...)* est la coutume » ⁵⁷⁹.

§89 – Le droit historique – Savigny

Savigny explique que, pour procéder à leurs recherches, les juristes et les historiens découpent, dans le continuum des faits sociaux, des phénomènes qu'ils

⁵⁷⁷ *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume, op. cit.*, §§31 et 33. L'*opinio necessitatis* est un des éléments substantiels de la définition juridique traditionnelle de la coutume : « *Il n'y a coutume que si elle est admise par la grande majorité des membres du groupe social dans lequel elle se forme, il faut que le groupe y consente et la considère comme obligatoire ; il faut le consensus communitatis. Ce consentement (...) fait partie des définitions de la coutume depuis l'antiquité. (...) on exprime cet élément par opinio necessitatis : il faut que le groupe social ait l'opinion, la conviction, de la nécessité de la norme.* » – John Gilissen, *La coutume – Essai de synthèse générale*, in *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions – LIV, La coutume*, De Boeck, Bruxelles, 1990, pp.451-452.

L'historien du droit médiéval André Gouron ajoute pour sa part : « *Scandaleux pour les héritiers, souvent inconscients, de ceux qui inventèrent le Volksgeist, le lien de cause à effet entre diffusion des connaissances romano-canoniques et émergence des droits coutumiers nous paraît difficilement niable. Tout indique en effet que le premier de ces phénomènes précède et explique l'autre.* » Autrement dit, c'est la renaissance, à compter du XII^e siècle, de la culture juridique romaniste qui préside à la création du droit coutumier... André Gouron, *La coutume en France au Moyen Âge*, in *Recueils de la Société Jean Bodin – LII, La coutume*, De Boeck, Bruxelles, 1990, p.203.

⁵⁷⁸ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre III, §19, *op. cit.*, p.201.

⁵⁷⁹ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre III, §22, *op. cit.*, p.207.

abstraient et considèrent à part comme proprement juridiques, en ignorant l'esprit commun qui leur donne sens. Ils oublient ce faisant que ces phénomènes, au même titre que les autres faits sociaux, comme la langue ou les mœurs, ne sont que l'expression du « caractère déterminé propre à chaque peuple » et que « ce qui les relie en un tout, c'est la conviction commune du peuple, le même sentiment de nécessité interne, lequel exclut toute idée d'une origine fortuite et arbitraire »⁵⁸⁰.

Lorsque Savigny utilise cette expression de « sentiment de nécessité », il décalque cette « opinio necessitatis » dont nous venons de voir qu'elle constitue pour les juristes un des caractères essentiels de la coutume. Pour Savigny, le droit civil originel des peuples n'est autre en effet que la coutume, et une coutume vécue comme nécessaire, à ce point justifiée qu'il ne saurait être question d'en discuter la légitimité ou l'opportunité d'y consentir. A quoi l'on pourrait ajouter, en prolongeant le propos de Savigny, que si le philosophe considère la coutume comme « fortuite et arbitraire », cela tient à ce qu'il prétend quêter « toujours jusques à son origine », pour reprendre les mots de Montaigne (*Essais*, I-23). Mais celui qui fait cet effort de remonter à la source n'est précisément plus dans le bain de la coutume⁵⁸¹.

La coutume n'est donc pas l'objet d'une conscience réfléchie ; toutefois, si « la jeunesse des peuples est pauvre en concepts, (...) elle jouit d'une claire conscience de sa situation et de ses conditions, elle les sent et les vit pleinement »⁵⁸². Comme le remarque très justement Savigny, ce sentiment de soi très vif du peuple et de la coutume ne s'exprime donc pas d'une manière intellectuelle mais corporelle, sous la forme de manifestations extérieures solennelles, des « actes symboliques » dont « l'expressivité sensible (...) confère extérieurement au droit une forme stable et déterminée » : on pense aux serments, aux formules, aux rites, ou évidemment aux fêtes sacrées, dans lesquels s'extériorise « la foi générale du peuple », tout ce que nous avons pu observer avec Montaigne ou avec Rousseau. La coutume est célébrée et fêtée là où, au contraire, les lois « sont perçues par chacun comme quelque chose d'arbitraire et par conséquent ressenties comme un fardeau. »⁵⁸³

A mesure toutefois, continue Savigny, que les sociétés se compliquent et se ramifient, le droit cesse d'être « l'affaire de tous » pour devenir « l'affaire de la conscience des juristes, par lesquels le peuple est désormais représenté dans cette fonction. » Ainsi le droit procède du concours de ces deux « principes vitaux », la coutume et la jurisprudence : « il est produit d'abord par les mœurs et la conviction du peuple, puis par la jurisprudence, et il en est ainsi par des forces internes, silencieuses, non par l'arbitraire d'un législateur. »⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.53.

⁵⁸¹ Cf. plus haut Montaigne aux §§77 et 80.

⁵⁸² Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.54.

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., pp.55-56. Savigny est un spécialiste du droit romain historique ; il a à l'esprit le rôle fondamental que joue la procédure formulaire en droit romain, qui n'est pas le fait de la loi mais d'une longue jurisprudence répondant

Savigny, qui écrit ce texte en 1814, prend un malin plaisir à retourner contre la Révolution française sa propre prétention démocratique. Dans les termes de la Déclaration de 1789 – article 6 – la « *loi est l'expression de la volonté générale* », elle est la *vox populi*. Cette expression passe toutefois par la médiation de la représentation législative : la loi est *l'expression de la volonté générale* mais elle est *l'œuvre du législateur*⁵⁸⁵ ; la coïncidence des deux est postulée mais elle n'est pas garantie, et il y a quelque risque qu'à la volonté du *peuple* se substitue la volonté du *législateur*. La substitution du représentant au représenté est d'ailleurs favorisée et sans doute rendue inéluctable par le caractère extérieur et abstrait de la représentation. Le législateur est en effet le représentant abstrait d'un peuple abstrait. Le représentant est abstrait parce qu'il est extrait de la société et placé au-dessus d'elle ; le peuple est abstrait parce qu'il n'est plus la société concrète mais seulement l'association de personnes indifférenciées. Le peuple sans cesse invoqué est aussi peu réel que possible, et il est d'autant plus facile d'inventer sa « *volonté* ».

Dans la conception de Savigny, la volonté du peuple, comme le peuple lui-même, n'ont rien d'abstrait ; le peuple et sa volonté s'inscrivent dans l'histoire et la géographie ; ils s'incarnent de manière singulière dans des « *mœurs* », qui expriment une « *conviction* » et qui engagent une « *foi générale* ». La volonté du peuple, ce ne sont pas des mots, ce n'est pas l'invention du législateur, mais c'est la réalité même que se donne le peuple, sa réalité physique, pourrait-on dire. Cette réalité n'est autre que la coutume dans laquelle le peuple se reconnaît et reconnaît sa liberté, tandis qu'il ressent l'œuvre du législateur « *comme quelque chose d'arbitraire et par conséquent (...) comme un fardeau.* »⁵⁸⁶ La coutume est la volonté et la liberté du peuple. L'idée n'est pas neuve. En France, à l'époque du grand mouvement de rédaction des coutumes, elle est notamment soutenue avec vigueur par un grand juriste du nom de Guy Coquille (1523-1603). Coquille écrit : « *Mais en effet, c'est le peuple qui fait la loi : qui est une marque de l'ancien établissement de cette république Française mêlée de Démocratie, Aristocratie et Monarchie. Car faire loi est droit de souveraineté : qui n'est pas pour déroger à l'autorité et Majesté du Roi, auquel le peuple français a toujours mieux obéi que nulle autre nation du monde : mais le peuple obéit plus volontiers à la loi que lui-même a eu agréable. (...) Donc nos coutumes sont notre vrai droit civil.* »⁵⁸⁷ Plus tard, au

à des motivations souvent obscures. « *Pour tenter un quelconque procès, il faut pouvoir couler sa prétention dans une de ces formules admises par la coutume, et acceptées par le préteur.* » – Michel Villey, *Le droit romain*, PUF, Paris, 1987 [première édition 1945], p.12.

⁵⁸⁵ Le « *Législateur* » de Rousseau, dans son rôle de fondateur et d'instituteur de la République, témoigne du problème, plus sans doute qu'il n'en procure la solution. Ce personnage mythique et prophétique, « *à tous égards un homme extraordinaire* » (*Du contrat social*, II-7, *op. cit.*, p.382), a pour mission d'indiquer ce qu'elle doit vouloir à « *une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut* » (*Du contrat social*, II-6, *op. cit.*, p.380).

⁵⁸⁶ Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, *op. cit.*, p.54.

⁵⁸⁷ Guy Coquille, *Questions et réponses sur les articles des coutumes de France*, chez Julian Jacquin, Paris, 1644 [texte en ligne sur Gallica], § 1. Coquille (1523-1603) joue un rôle important dans la réflexion sur l'entreprise de rédaction des coutumes ; il est connu comme un fervent partisan du pouvoir monarchique (et se situe, comme Montaigne, du côté des Politiques et de Henri IV lors des Guerres de religion) et du gallicanisme – cf. l'article consacré à Coquille dans le *Dictionnaire historique des juristes français (XII^e-XX^e)*

moment où l'absolutisme s'est imposé, Colbert, dans ses *Mémoires inédits sur les États*, argumente sans surprise en faveur du monopole législatif du monarque absolu mais tient néanmoins à préciser : « Il y a encore un cas particulier dans lequel les trois États ont eu le pouvoir de faire des lois particulières, c'est dans les rédactions qui ont été faites des coutumes (...) L'on remarque en cela l'ancienne liberté du peuple français qui avait le droit de se faire des lois. »⁵⁸⁸

§90 – Le droit des juristes

En Allemagne, Savigny combat la tentation codificatrice inspirée du modèle français et dénonce « l'indescriptible ascendant qu'exerce en Europe (...) la seule idée de l'uniformité du tout »⁵⁸⁹. A ceux qui dénoncent le piteux état du droit allemand, fragmenté en de multiples particularismes, il répond que le pire n'est pas dans cette diversité naturelle, mais dans une unification artificielle du droit ressenti dès lors comme « quelque chose d'étranger, né de l'arbitraire », qui « laisse le peuple indifférent »⁵⁹⁰. Ce qui compte, ce n'est pas l'unité artificielle d'une rationalité abstraite, mais c'est l'unité vivante, organique, d'une rationalité historique, car, « dans tout organisme, donc aussi dans l'État, la santé repose sur le fait qu'il y ait un équilibre entre le tout et chaque partie, que chacun ait ce qui lui revient. »⁵⁹¹ La santé de l'organisme social se fonde sur la vigueur et l'intensité de la vie individuelle concrète – entendons toutefois par là celle des communautés : corporations, villes et villages – et non sur son anéantissement au profit d'une individualité abstraite – celle de la personne indifférenciée.

Le peuple n'a donc pas besoin d'un représentant qui substituerait à sa volonté concrète – sa coutume – un code de lois d'une rationalité arbitraire, celle d'une volonté prétendument générale qui ne serait en réalité la volonté de personne. Le peuple n'a par conséquent pas besoin d'un représentant qui voudrait à sa place, mais d'un représentant qui interprète sa volonté concrète, exprimée dans sa vie coutumière, et qui la formule de manière écrite, en saisissant l'unité spirituelle de ses différents particularismes. A cette condition, le droit populaire peut s'énoncer « comme science spécifique entre les mains des juristes »⁵⁹². Le modèle de ce droit, explique encore Savigny, ce sont les juristes

siècle), PUF, Paris, 2007, pp.201-202. L'apparence « libertarienne » de son apologie de la coutume ne doit pas tromper. Il ne faut pas oublier que l'entreprise de rédaction est menée au nom du Roi et sous l'impulsion résolue de l'État et que la coutume – révisée – ne prend effet juridique que par l'autorité royale, sous l'espèce du Parlement.

⁵⁸⁸ Cité par Jacqueline Moreau-David, in *La coutume et l'usage en France de la rédaction officielle des coutumes au Code civil : les avatars de la norme coutumière* – Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique – N°18, 1997, p.133.

⁵⁸⁹ Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.70.

⁵⁹⁰ Savigny, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.71.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.55. Là encore Savigny prolonge des idées exprimées dès longtemps notamment par les juristes chargés en France de réviser et rédiger les coutumes. Jean Boutillier (1340-1395), auteur de la *Somme rurale*, « compilation raisonnée du droit coutumier du Nord de la France » (*Dictionnaire des juristes français*, op. cit., p.130), écrit ainsi : « coutume ne doit point être adjugé selon le dit du commun peuple non sachant que ce vaut, mais selon que

romains qui l'ont élaboré. L'historien attentif ne peut manquer de voir en effet que « le droit romain s'est formé presque entièrement de l'intérieur comme droit coutumier, et une étude plus détaillée de son histoire montre le peu d'influence qu'ont eue dans son ensemble les lois proprement dites aussi longtemps qu'il a conservé sa vitalité. »⁵⁹³

La réponse de Savigny à la crise de l'ancienne société consiste donc à confier le droit – censé émaner du peuple, à travers ses coutumes – aux professionnels du droit, aux juristes et aux juges, à la jurisprudence. Ces hommes du droit ne sont pas des hommes de loi ; ils ne partent pas, en vue d'une simple application, d'un texte abstrait, significatif de la volonté de l'État. Ils ne sont pas eux-mêmes fonctionnaires de l'État, mais plutôt représentants de la société dans ses différentes composantes, ses différents ordres et états, ses différentes communautés. Savigny n'est pas un réactionnaire obscurantiste, il est parfaitement dans l'esprit – éclairé – des Lumières juridiques, des Lumières des juristes, de ceux qui, en France par exemple, ont, génération après génération, élaboré la doctrine et la jurisprudence du droit civil français, largement reprise en suite, sous les auspices de la Loi, par le Code civil.

Savigny a aussi pour lui, et il ne l'ignore pas, l'exemple anglais, l'exemple de la nation la plus moderne d'Europe et du monde. Car, en réalité, la conception de Savigny correspond très bien à l'esprit de la *Common Law*, c'est-à-dire d'un droit – car *law* veut dire « droit » et pas « loi » – qui n'est pas du tout d'inspiration législative, qui n'émane pas du législateur et encore moins du gouvernement. La *Common Law* s'est fabriquée et se fabrique dans les tribunaux, selon leur hiérarchie, et ce sont les juges qui, au cas par cas, car chaque cas est singulier, déterminent le droit. La *Common Law* est une *case law* (« droit du cas », par opposition à droit de la règle générale a priori) et une *judge made law* (« droit du juge », par opposition à droit de la loi). Ce n'est évidemment pas un droit sans règle, mais la règle est tirée empiriquement, et par le juge (en fait les juges les plus haut placés dans la hiérarchie judiciaire) à partir du principe général du *précédent*, c'est-à-dire de la solution précédemment adoptée et reçue dans un cas *similaire*. Ce principe n'a pas une valeur indicative mais *impérative*⁵⁹⁴.

les sages coutumiers en disent être approuvés par jugement par plusieurs fois » : c'est donc la jurisprudence et la sagesse des juges qui établissent la valeur juridique de la coutume. Cité par Jacques Krynen dans son article *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume des Cahiers de recherches médiévales*, op.cit., §31.

⁵⁹³ De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit, op. cit., p.66. Cette idée est entièrement corroborée par Michel Villey, qui dénonce le contre-sens devenu courant selon lequel le droit romain serait un droit systématique a priori : « le droit romain est le contraire d'un droit logiquement construit sur des principes a priori. En dernière instance il s'appuie sur une série d'observations, observations en sens divers de la vie réelle ». Ainsi, comme l'explique Pomponius, « il est l'œuvre des jurisprudents, qui ne l'ont point tiré des lois ; ils l'ont tiré de l'observation de la nature : de la constitution naturelle des groupements sociaux, des types de rapport d'affaire, de parenté, de voisinage, (...), des coutumes, des bonnes mœurs existant dans le peuple romain. » (*Le droit romain*, op. cit., p.43 – voir à ce sujet l'ensemble du chapitre III – « Naissance de la théorie du droit »).

⁵⁹⁴ Sur cette question, on peut renvoyer à un « classique » très clair et efficace, dont la première édition date de 1965 et qui a été constamment mis à jour depuis : René David, *Le droit anglais*, PUF Que Sais-je ?, Paris.

Ainsi, de la coutume on est passé au droit coutumier et du droit coutumier on est passé au droit des juristes. S'il est encore question de « coutume », c'est désormais de la coutume des juristes qu'il s'agit, des juristes qui se veulent à leur façon des représentants de la volonté du peuple dans ce qu'elle aurait de substantiel, et non dans ce qu'elle a de subjectif et momentané – c'est du moins sur cette idée que leur légitimité prétend se fonder.

§91 – Pascal contre l'orgueil humaniste

On peut peut-être voir dans l'entreprise de Savigny la tentative d'une caste de juristes, dont le sort est lié à l'Ancien régime, de retenir son pouvoir et sa légitimité. Mais pour autant l'argumentation de Savigny contre la manie codificatrice de son temps ne manque pas de clairvoyance : pour lui, la révolution bourgeoise vise à remplacer, au nom d'une certaine idée de la rationalité, le système organique de la coutume par le système géométrique de la loi ; ce faisant, elle affaiblit le lien intime qui lie le peuple aux règles qui le régissent, à ce point que les règles législatives prétendument rationnelles soient ressenties par lui comme extérieures, artificielles et arbitraires. Au lieu que le droit se trouve consolidé par sa rationalisation, radicalement séparé de la coutume qui devrait constituer sa substance, il est désormais fragilisé et dès lors exposé à toutes les contestations.

Ce faisant, Savigny, réfléchissant sur la Révolution, fait écho à Pascal, réfléchissant sur la Fronde : « *L'art de fronder et de bouleverser les États est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source pour marquer leur défaut d'autorité et de justice* »⁵⁹⁵. Pascal, recopiant Montaigne, annonçant Savigny, dénonce la Fronde, celle de son temps⁵⁹⁶ et celle des temps à venir, dont il pressent la précipitation. La raison des « *demi-habiles* », de ceux qui ne veulent reconnaître que les « *mérites* » et pas la « *naissance* », c'est en fait celle des bourgeois, apôtres de la loi. La raison du bourgeois s'oppose à l'attachement à la coutume du peuple aussi bien que de l'aristocratie. Le divorce entre la coutume et le droit, qui est le fait des Temps modernes, est, comme le perçoit Pascal, l'effet de la lutte des classes, ou, dans ses termes, de la « *guerre civile* » : « *Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un*

⁵⁹⁵ Pascal, *Pensées*, « *Misère* », fr.56 LG, *op. cit.*, p.560.

⁵⁹⁶ « *Pascal a vécu la Fronde : il se trouvait à Paris le 2 juillet 1652, lors des combats du faubourg Saint-Antoine qui opposèrent Condé à Turenne* » (note de Michel Le Guern à propos du fr. 87 des *Pensées*, *op. cit.*, p.1344). La Fronde (1648-1653) est cet épisode capital du XVII^e siècle lors duquel les forces et les intérêts les plus disparates, voire les plus opposés (aristocratie, noblesse de robe, bourgeoisie, paysannerie) se sont ligués contre le pouvoir monarchique en profitant de son affaiblissement du fait de la régence. Alors que, dans le même temps, la première révolution anglaise est victorieuse, la Fronde, minée par ses contradictions, échoue et laisse place libre à l'absolutisme monarchique. À cette occasion, la déclaration en 27 articles des parlementaires – réunis en une seule cour le 13 mai 1648 – constitue un prototype de la Déclaration de 1789. Le titre que donne Lucien Bély au chapitre qu'il consacre à la Fronde dans *La France au XVII^e siècle* (PUF, Paris, 2009) est tout à fait éclairant : « *La Fronde : confluence de révoltes ou révolution ?* ».

sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. »⁵⁹⁷ C'est en effet la bourgeoisie qui oppose *naissance* et *mérite* au lieu de les confondre, comme le font le peuple et les nobles. Le bourgeois est celui qui pense tenir son salut de sa propre activité, non pas de qu'il est mais de ce qu'il fait, de son commerce, pas de son état. Dans son esprit, tous peuvent prétendre au mérite, rien n'est initialement décidé, mais c'est à chacun qu'il revient de prouver ce qu'il vaut, dans la compétition entre des hommes naturellement égaux⁵⁹⁸. Tout cela, Pascal l'a parfaitement vu et le déteste : pour lui, défendre la coutume, la naissance, les « *opinions saines* » du peuple, c'est défendre la grâce ou, si l'on veut, le mérite immérité, le mérite donné, et surtout pas celui que l'on se donne.⁵⁹⁹

La bourgeoisie, c'est l'orgueil humaniste, l'orgueil radical, le vrai – qui n'a rien à voir avec la vanité puérile des nobles, qui se prévalent de ce qui tient si évidemment du hasard – la naissance. Comme l'écrit Augustin, « *Le commencement de tout péché est en effet l'orgueil. Or qu'est-ce que l'orgueil sinon le désir d'une fausse grandeur ? Fausse [perversa], en effet, est cette grandeur qui, ayant abandonné celui à qui l'âme doit rester attachée comme à son principe [principium], pour devenir en quelque sorte son principe à soi-même* »⁶⁰⁰. Le bourgeois croit en lui-même, en ses œuvres et en sa capacité : capacité d'agir et capacité de juger. Il croit à la raison et prétend bâtir le monde sur son principe : la loi. Car la loi, expression même de la rationalité, est à l'opposé de l'irrationalité apparente de la coutume (« *Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà* »⁶⁰¹) comme de l'irrationalité provocante du commandement divin (« *Mangez de tous les fruits des arbres du paradis. Mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal* »⁶⁰²).

En même temps que recule, pour disparaître bientôt, le monde coutumier, c'est l'humanisme qui triomphe : cette idée que l'homme est la mesure de toutes choses, à commencer par celle du monde qui est le sien, qu'il ordonne

⁵⁹⁷ Pascal, *Pensées*, « *Raison des effets* », fr.87 LG, *op. cit.*, p.569.

⁵⁹⁸ C'est l'idée qui préside au fond à la conception hobbiennne, selon laquelle égalité naturelle et compétition se conjuguent pour définir la « *condition naturelle des hommes* » : la guerre. Partant de prémisses totalement opposées, Hobbes et Pascal aboutissent pourtant à la même solution : la paix ne peut naître que de l'inégalité consentie, œuvre du pacte social, chez Hobbes, et de la coutume, chez Pascal.

Sur le rapport de Pascal à Hobbes : « *On peut (...) penser, sans grande crainte de se tromper, que Pascal a lu ou, du moins, entendu parler de Hobbes, en particulier de son De Cive. Certaines affirmations pascaliennes sur la conduite collective des hommes ou sur la nécessité du pouvoir semblent souvent, sinon de simples reprises, du moins des démarquages des positions de Hobbes. Le plus souvent Pascal semble reconnaître dans celles-ci une vérité au moins partielle qu'il s'efforce de restituer à un niveau de lecture déterminé.* » – Yves-Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Chapitre XII : *Hobbes et Pascal : deux modèles de théorie du pouvoir*, PUF, Paris, 2012, p.268.

⁵⁹⁹ Pascal ne juge pas, comme les calvinistes, dont il est si proche et si lointain, que le « mérite » bourgeois soit l'effet et le signe de la grâce ; pour lui, il est plutôt la construction idéologique, l'intoxication et l'illusion du demi-habile.

⁶⁰⁰ *Cité de Dieu*, XIV, 13, *op. cit.*, p.572. Nous avons déjà cité ce texte en commentant l'Apologie de Raymond Sebond (voir plus haut au §63). Pascal, à bien des égards, recopie Montaigne, mais ce qui fait sa différence, et son intérêt, c'est l'éclairage religieux auquel il soumet le matériau fourni par son prédécesseur. Cet éclairage religieux devient aussi un puissant éclairage politique et sociologique.

⁶⁰¹ Pascal, *Pensées*, « *Misère* », fr.56 LG, *op. cit.*, p.560.

⁶⁰² *Genèse*, 3, 16-17, traduction Lemaître de Sacy.

selon sa volonté et sa réflexion – par la loi, expression de sa rationalité. L'humanisme, c'est-à-dire pour Pascal l'idolâtrie de l'homme qui croit à ses œuvres, à ses mérites, à la vertu et au droit. Et pour l'humanisme, le monde – qu'il s'agisse de la nature, d'ailleurs, ou de la société – n'est pas *reçu*, il est construit et ordonné par l'entreprise de la liberté humaine. C'est tout cela que voit parfaitement Pascal dans l'esprit du temps et qui le fait tenter, à la suite de Montaigne, l'apologie de la coutume au moment même où, pourtant, sa mort est annoncée.

§92 – Comment l'esprit vient au peuple

Savigny ne croit pas à la grâce, il croit à l'histoire. La grâce a fait son temps ; l'histoire a l'avenir devant elle. Avec Savigny, nous sommes au début du XIX^e siècle, les termes du débat se cristallisent dans un certain nombre d'alternatives qui ont le mérite de clarifier les enjeux, et pour longtemps : France ou Allemagne ? Révolution ou Restauration ? Volonté générale ou *Volksgeist* ? Peuple-volonté ou peuple-substance ? Loi ou coutume ?

La coutume dispense de savoir ; elle dispense aussi de vouloir. Dans la coutume, il suffit d'être ; être soi-même. Qu'est-ce que cet être soi ? C'est l'être du peuple. Être peuple, *faire corps* avec le peuple, tel est donc l'impératif politique et moral, qui était déjà, mais dans un autre contexte, celui de Montaigne : « *Je fais peu de part à la prudence de ma conduite [je laisse peu à mon jugement le soin de déterminer ma conduite], je me laisse volontiers mener à l'ordre public du monde. Heureux le peuple qui fait ce qu'on commande mieux que ceux qui commandent, sans se tourmenter des causes, qui se laisse mollement rouler après le roulement céleste. L'obéissance n'est ni pure ni tranquille en celui qui raisonne et qui plaide.* »⁶⁰³ Il y a une sagesse du peuple et c'est d'elle que dépend « *l'ordre public* » ; elle tient à ce que le peuple ne raisonne ni ne discute, ce peuple « *qui ne se sent point, qui ne se juge point, qui laisse la plupart de ses facultés naturelles oisives.* »⁶⁰⁴ Le peuple est nature, il est une nature, une nature seconde sans doute, mais qui ne se sait pas comme telle, et ne pas le savoir est la condition de son innocence, de sa tranquillité – de l'ordre public.

À la différence de Savigny et des Romantiques allemands, Montaigne ne croit toutefois pas à un *Volksgeist*. Aucun « esprit » ne hante chez lui les coutumes d'un peuple ; cet esprit n'est qu'un fantôme ou un fantôme, une projection : l'esprit du peuple, le nôtre comme celui des Cannibales, tient tout entier dans une certaine forme de sauvagerie, c'est-à-dire dans l'innocence d'une seconde nature, qui n'est que la cristallisation *fortuite* de la coutume. L'innocence, toutefois, n'a qu'un temps, elle est fragile et n'a guère de moyens de se défendre contre les vicissitudes de l'histoire. Chaque peuple est ainsi exposé

⁶⁰³ Montaigne, *Essais*, II, 17, « *De la présomption* », *op. cit.*, p.519. Ce passage, intercalé entre deux développements de la rédaction originelle (A), fait partie des notations posthumes de Montaigne (C).

⁶⁰⁴ Montaigne, *Essais*, II-12, « *Apologie* », *op. cit.*, p.270.

à quitter son Éden et vient un moment où les yeux risquent de s'ouvrir, où l'on risque de raisonner et de plaider : « ils virent qu'ils étaient nus »... C'est pour-quoi, « Puisque les hommes par leur insuffisance ne se peuvent assez payer d'une bonne monnaie, qu'on y emploie encore la fausse. Ce moyen a été pratiqué par tous les Législateurs ; et n'est police où il n'y ait quelque mélange, ou de vanité cérémonieuse, ou d'opinion mensongère, qui serve de bride à tenir le peuple en office. C'est pour cela que la plupart ont leurs origines et commencements fabuleux, et enrichis de mystères supernaturels. »⁶⁰⁵

L'esprit du peuple, avant d'être le fantasme d'une philosophie nationaliste, est d'abord le mensonge salutaire qui vient couvrir l'innocence. Car, si un peuple ne peut se contenter durablement d'être ce qu'il est, il faut lui inventer quelque motif de « vanité », et forger l'« opinion mensongère » qui le tiendra en bride, ou qui permettra de le « contenir », comme les domestiques de Clarens⁶⁰⁶. De même, en effet, que la communauté des vendangeurs retrempe chaque année son unité mystique dans la fête du Travail, de même chaque peuple célèbre-t-il périodiquement ses « commencements fabuleux » et le prétendu mystère de son élection. L'esprit du peuple se résout par conséquent dans l'illusion produite par la fable et la cérémonie. À chaque peuple son esprit, c'est-à-dire l'illusion qui nourrit la vanité⁶⁰⁷ susceptible de le contenir dans ce qu'il est – peuple. L'esprit du peuple est la croyance qui identifie le peuple, l'idéologie qui le fixe et le captive dans son identité – la Caverne où se projette les fantasmes qui maintiennent les prisonniers enchaînés les uns aux autres, cette caverne qu'ils aiment, dont ils sont fiers et défendent jalousement l'existence...

« La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie »⁶⁰⁸. Cette folie du peuple est aussi bien son esprit, et « Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, car il pense que la vérité est où elle n'est pas. »⁶⁰⁹

§93 – Ruth Benedict et l'esprit du peuple

L'esprit du peuple est le remplissage imaginaire d'un vide – une construction idéologique – et une illusion nécessaire. Soit, mais cette illusion ne naît pas de rien : l'illusion des prisonniers de la Caverne prend naissance et force à partir de conditions bien réelles ; ce sont elles qu'il faut étudier. Ce que les philosophes ou les folkloristes du XIX^e siècle appellent « esprit du peuple », et dont ils font une notion mystique, les anthropologues du XX^e le nomment « culture » et en font un concept scientifique. C'est tout particulièrement le cas des penseurs

⁶⁰⁵ Montaigne, *Essais*, II-16, « De la gloire », *op. cit.*, p.477.

⁶⁰⁶ Voir plus haut §§84 et 85.

⁶⁰⁷ Du latin *vanus*, « vide, creux, sans substance ». La vanité est le vide que s'empresse de remplir l'imagination. L'amour, sous toutes ses formes, en est l'une des formes d'existence les plus typiques : il est ce « je-ne-sais-quoi » de Corneille, autant dire ce rien, qui « remue toute la terre » – Pascal, *Pensées*, fr.392 Le Guern, *op. cit.*, p.674.

⁶⁰⁸ Pascal, *Pensées*, *Vanité*, fr.24 Le Guern, *op. cit.*, p.548.

⁶⁰⁹ Pascal, *Pensées*, *Raison des effets*, fr.85 Le Guern, *op. cit.*, p.568.

de l'école culturaliste américaine, qui posent les bases de leur conception dans la première moitié du XX^e siècle⁶¹⁰. Ruth Benedict s'explique à ce sujet dans l'ouvrage qu'elle publie en 1935, *Patterns of culture*⁶¹¹.

Dans le premier chapitre, intitulé « *The science of custom* » [la science de la culture⁶¹²], Ruth Benedict part de l'idée que l'anthropologie est une science sociale qui « *centre son attention sur les caractères physiques et les techniques industrielles, sur les conventions et les valeurs qui différencient une communauté de toutes celles qui appartiennent à une tradition différente.* »⁶¹³ On a donc affaire à de l'anthropologie culturelle et, s'il est question des « *caractères physiques* », c'est seulement en tant qu'ils sont marqués par l'empreinte de la culture⁶¹⁴. Cette anthropologie⁶¹⁵ vise à *différencier* les cultures des peuples qu'elle cherche à identifier, en étudiant « *la façon dont les coutumes de n'importe quel peuple fonctionnent dans la vie des individus qui en sont membres.* »⁶¹⁶ C'est que, poursuit-elle en éclaircissant la notion de coutume, « *l'histoire de la vie de tout individu est d'abord et avant tout celle d'une accommodation aux modèles et aux règles [patterns and standards] transmis par la tradition dans sa communauté.* »⁶¹⁷

La coutume/culture est donc le *processus* par lequel les individus acquièrent et expriment la personnalité du peuple auquel ils appartiennent et elle est aussi le *résultat* de ce processus. Cette personnalité consiste en un certain nombre de *patterns* traditionnels. Ces *patterns* ou modèles relèvent d'un schème (un *pattern*) fondamental à partir duquel sont produits de façon permanente les comportements et les pensées des individus. « *La diversité des cultures peut être documentée à l'infini* », explique Ruth Benedict et elle est devenue un lieu

⁶¹⁰ Franz Boas (1858-1942) est souvent désigné comme le chef de file de cette école de pensée. De fait, c'est lui qui, à l'Université de Columbia (New-York), enseigne à la grande génération des fondateurs : Edward Sapir (1884-1939), Ruth Benedict (1887-1948) et Margaret Mead (1901-1978). Ces penseurs partagent au moins deux idées fondamentales : 1° que l'anthropologie scientifique consiste dans l'étude des différentes cultures, à partir d'abord d'un travail sur le terrain ; 2° que chaque culture définit une structure de personnalité typique exprimée par les individus qui en sont membres. On trouvera une utile mise au point au chapitre 4 de Robert Deliége, *Une histoire de l'anthropologie*, Seuil, Paris, deuxième édition révisée en 2013.

⁶¹¹ Le titre est difficile à traduire : l'anglais *pattern* vient du français « patron », au sens du modèle d'exécution dont se sert le couturier. Selon les cas, on traduira ce terme par le français « modèle » ou « schème ». En tout cas le titre de l'édition française (Gallimard, 1950, jamais réédité) – *Échantillons de civilisation* – est aberrant et la traduction de l'ouvrage est inutilisable. Les citations de Ruth Benedict sont donc traduites par nos soins.

⁶¹² *Custom* veut dire « coutume ». Ce qui nous invite pourtant, à traduire *science of custom* par « science de la culture », c'est l'index établi par Ruth Benedict elle-même à la fin de son ouvrage ; à l'entrée *Custom* on lit en effet : « *see Culture* » ; autrement dit, dans l'esprit de Ruth Benedict, et c'est bien sûr très important, la culture se définit par la coutume à tel point que les deux notions peuvent se confondre.

⁶¹³ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, *op. cit.* p.1.

⁶¹⁴ Dans ces études ethnographiques, Ruth Benedict accorde une grande importance aux attitudes physiques, dans un esprit qui rappelle celui de Marcel Mauss dans son célèbre article sur *Les techniques du corps* (in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, première édition 1950). Dans la préface de ce recueil, c'est Claude Lévi-Strauss lui-même qui invite au rapprochement entre Mauss et R. Benedict (voir notamment p.XV de *Sociologie et anthropologie*, 9^e édition 2001, Paris).

⁶¹⁵ La tradition française dirait plutôt « ethnologie » ; « anthropologie » est le terme anglo-saxon, mais il est repris par Claude Lévi-Strauss et devenu dès lors habituel en français.

⁶¹⁶ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, *op. cit.*, p.1.

⁶¹⁷ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, *op. cit.*, p.2.

commun de l'ethnographie, mais « on n'a pas épuisé la signification du comportement culturel tant qu'on s'est contenté de comprendre clairement qu'il est local, créé par l'homme et extrêmement variable. Il tend aussi à être intégré. Une culture, comme un individu, est un modèle plus ou moins cohérent de pensée et d'action [a more or less consistent pattern of thought and action]. »⁶¹⁸

Autrement dit, il faut aller plus loin que Montaigne, aller au-delà du catalogue des coutumes, dépasser le *topos*⁶¹⁹ de la diversité, et chercher l'unité qui s'exprime dans la variation. On retrouve ici quelque chose du geste fondateur de Montesquieu dans la Préface de *l'Esprit des lois* : « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes ». ⁶²⁰ Ainsi, dans chacune des multiples cultures, il y a un certain facteur d'intégration qui est aussi un facteur d'identité ou de « personnalité », parce qu'il identifie une culture comme cette culture et non cette autre ; c'est ce facteur qui est l'objet propre de l'anthropologue. On doit donc passer de la pluralité des *patterns*, des modèles de comportement et de pensée, à l'unité d'un *pattern* fondamental, qui est le schème générateur de la personnalité typique et unique de la culture. Ainsi, les Indiens Zuñi du Nouveau Mexique ont-ils « créé, dans un îlot culturel d'Amérique du Nord, petit mais établi depuis longtemps, une culture dont les formes sont dictées par les choix typiques de l'apollinien, dont tout le plaisir est dans la formalité et dont le mode de vie est celui de la mesure et de la sobriété. »⁶²¹

Chaque culture procède à des choix et, aussi bien, elle procède de choix, en fonction de « buts caractéristiques [characteristic purposes] qui ne sont pas nécessairement partagés par d'autres types de société »⁶²², car « le schème culturel [cultural pattern] de toute culture fait usage d'un certain segment du grand arc de cercle des buts et des motifs [purposes and motivations] humains en puissance ». ⁶²³ Selon une idée assez classique, la culture est donc culture d'une nature définie comme matière informe d'une infinie potentialité ; la culture ne gagne toutefois de réalité qu'en sélectionnant et en excluant certains des possibles naturels à partir d'un *pattern* préétabli. Ainsi, « la motivation principale [the chief motive], que prennent en compte les institutions Kwakiutl et que les habitants de cette région partagent en grande partie avec notre société, est celle de la rivalité [rivalry]. La rivalité est une lutte qui ne se centre pas

⁶¹⁸ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre III, « The integration of culture », p.32 et p.33.

⁶¹⁹ La diversité des coutumes est un *topos* sceptique : il l'était avant Montaigne, il l'est après, mais la puissance philosophique de Montaigne en fait tout autre chose : le point nodal d'une réflexion sur l'homme.

⁶²⁰ De *l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964, p.529.

⁶²¹ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre IV, « The pueblos of New Mexico », p.93.

⁶²² Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre III, p.33.

⁶²³ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre VII, « The nature of society », p.171.

sur les objets réels de l'activité, mais sur le désir de l'emporter sur le concurrent. »⁶²⁴

Chaque culture « fait des choix », la culture « sélectionne », et cela en fonction de certains « buts », à partir de certains « motifs »... Ruth Benedict parle de la culture comme d'un processus intentionnel, dirigé par un dessein, mais elle laisse totalement mystérieux le sujet qui oriente et commande le processus. En réalité, ce sujet et cette téléologie ne sont qu'une façon de parler, un artifice de présentation ou bien un instrument heuristique : tout se passe comme si, comme s'il y avait une intention, un choix, une orientation. Mais en réalité : « En obéissant à ces buts, chaque peuple consolide de plus en plus son expérience et, en fonction de l'urgence de ces impulsions, les éléments hétérogènes du comportement prennent une forme de plus en plus concordante. [take more and more congruous shape] »⁶²⁵

Le processus consiste par conséquent en une série indéfinie d'adaptations qui renforcent progressivement la tendance qu'elles constituent et qu'elles expriment. Le processus n'est pas téléologique, il est mécanique, tout en donnant a posteriori l'impression d'être intentionnel. « Repris par une culture hautement intégrée, les actes les plus hétéroclites deviennent caractéristiques de ses buts particuliers »⁶²⁶ : la série des actes constitue son sens par un processus incessant d'auto-correction et d'auto-renforcement, jusqu'à ce que l'homogénéité du comportement donne définitivement l'impression d'une orientation finalisée. Ruth Benedict s'explique par une analogie très éclairante : « c'est le même processus par lequel un style artistique naît et perdure ». Ainsi, par exemple, l'architecture gothique, à partir d'une « préférence » originelle pour l'altitude et la lumière, a progressivement écarté les éléments qui n'étaient pas conformables à cet effet et a réutilisé des éléments, conçus dans un autre cadre, pour les adapter : « Lorsque nous décrivons le processus historique, nous utilisons inévitablement des formes d'expression animistes, comme s'il y avait un choix et un but dans la croissance de ce grand style. Mais cela est dû à la difficulté du langage. Il n'y a eu ni choix conscient, ni but [no conscious choice, and no purpose]. Ce qui n'était au départ qu'une discrète tendance dans des formes et des techniques locales s'est exprimé de plus en plus fortement, s'est intégré dans des normes de plus en plus précises, pour aboutir à l'art gothique. »⁶²⁷

§94 – La coutume comme configuration culturelle

Selon Ruth Benedict, l'anthropologie doit viser à autre chose que de dresser le catalogue des coutumes, à autre chose même qu'à l'étude détaillée de ces

⁶²⁴ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre VII, p.177. Le Kwakiutl est une langue amérindienne étudiée originellement par Franz Boas ; elle donne son nom à une série de tribus établies sur la côte centrale de la province canadienne de Colombie-britannique, bien au nord de Vancouver.

⁶²⁵ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre III, « The integration of culture », p.33.

⁶²⁶ Ibid.

⁶²⁷ Ibid. pp.33-34.

coutumes. L'ethnographie est le commencement mais pas la fin de l'anthropologie. Sa fin consiste à rechercher et définir le schème générateur des coutumes, le *pattern* fondamental qui, en les intégrant, les *configure* ; le schème qui constitue leur unité et leur identité. Jusqu'à présent cependant, ajoute-t-elle, « le travail anthropologique a été en grande majorité consacré à l'analyse des traits culturels, plutôt qu'à l'étude des cultures en tant que totalités articulées [the study of cultures as articulated wholes]. »⁶²⁸ En d'autres termes, Il faut donc déterminer la *structure* de la culture et, mieux encore, remonter au principe de sa création.

Dans cette démarche, Ruth Benedict et le courant culturaliste en anthropologie s'inscrivent dans la continuité de l'entreprise de Montesquieu. Ainsi, lorsque, au Livre XIX de *L'esprit des lois*, Montesquieu cherche à définir « l'esprit général d'une nation », il précise, au chapitre 4, que « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. »⁶²⁹ L'esprit général est donc l'effet de multiples causes ; comme le *Noūs* d'Anaxagore, c'est pourtant un esprit sans esprit. Les causes qui contribuent à son existence sont, dans un premier temps, à envisager sur le même plan. Mais ce n'est pas parce que le « climat » est invoqué en premier lieu qu'il est destiné pour autant à jouer un rôle primordial ; d'ailleurs, ajoute aussitôt Montesquieu, il n'est prédominant que chez les « sauvages », où « la nature et le climat dominant presque seuls »⁶³⁰.

Selon les circonstances de l'histoire de chaque nation, telle ou telle cause est amenée à prendre le pas sur les autres, par un processus d'auto-renforcement dont nous venons de voir quelque chose avec Ruth Benedict. Ainsi, précise encore Montesquieu : « À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. »⁶³¹ La cause prépondérante devient ainsi le *pattern* fondamental qui définit l'esprit d'un peuple en se combinant d'une manière singulière avec les autres facteurs pour produire une *configuration* originale, inscrite dans les institutions comme dans les mœurs, et jusque dans la psychologie particulière des individus : cet esprit, ou, pour reprendre le terme de Ruth Benedict, cette *configuration*, informe la société aussi bien dans le tout que dans le détail ; elle donne forme aussi au caractère ou au *tempérament* des hommes, comme dirait Montesquieu, ou à leur *hexis*, pour reprendre cette fois le terme de Protagoras⁶³². On a l'impression, en effet, que, de la *configuration* à la *structure*, la distance n'est pas bien grande. On pourrait ainsi dire que la recherche de Lévi-Strauss, lecteur attentif de R. Benedict, porte sur les différents *patterns* – structures élémentaires – de la parenté. Ainsi, de Protagoras à Montesquieu, Ruth Benedict, ou encore Lévi-Strauss, se vérifie la constance d'un certain type de recherche et d'orientation

⁶²⁸ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre III, « The integration of culture », p.34.

⁶²⁹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit., p.641.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² Cf. plus haut aux §§54-55.

dans l'étude de la culture : il consiste à déterminer la *structure* fondamentale qu'exprime l'identité d'un peuple.

Ruth Benedict utilise le terme de *configuration* – le même en anglais qu'en français – de manière systématique et insistante. La *configuration* est le schéma ou le dessin typique d'une culture tel qu'il est produit par son *pattern* fondamental. Le terme de « *configuration* », métaphorique comme celui de « *pattern* », désigne d'abord la disposition géométrique des éléments qui dessine une figure singulière. Cette figure singulière fixe l'identité d'une culture donnée, telle que cette identité impose sa signature et s'exprime dans chacune des institutions mais aussi dans le comportement même et la psychologie de ses membres, jusque dans leur comportement physique. C'est elle qui définit précisément le vrai objectif de l'anthropologue. Ainsi, comme l'écrit Ruth Benedict : « *L'unité sociologique significative, découlant de ce point de vue, n'est donc pas l'institution, mais la configuration culturelle [cultural configuration].* »⁶³³

Ruth Benedict ne reprend pas le terme de *structure*. Ce n'est pas seulement une question de mode. Elle écarte délibérément ce qui pourrait sembler par trop mécanique, et elle recourt à des concepts métaphoriques – *pattern* et *configuration* – qui ont sans doute moins de rigueur que le concept de *structure*, mais qui ont surtout quelque chose de moins statique. Ruth Benedict décrit la culture comme un *processus* d'intégration et d'harmonisation d'éléments divers à partir de certains *choix*, un processus dont le résultat est plus ou moins abouti et plus ou moins stable⁶³⁴. Elle avoue sa réticence à parler en termes d'intention ou de choix, en termes « *animistes* » dit-elle, mais ce qu'elle tient avant tout à souligner, c'est l'importance du caractère dynamique et historique de l'acculturation, et cela la situe très loin de la rigoureuse orthodoxie structuraliste.

Ruth Benedict identifie *culture* et *custom*, et même *culture*, *custom* et *civilization* ; on voit maintenant qu'elle ne le fait pas pour la facilité d'une approximation commode. En réalité, elle identifie les deux termes généraux de *culture* et *civilization* à l'aide d'un troisième, chargé d'un contenu précis : *custom*. La coutume ou *custom*, sans déterminant en anglais, désigne alors à la fois le processus et son résultat :

- la coutume est le *processus* vivant par lequel s'engendre continuellement la culture : *accoutumance* comme on dit en français ou, en un sens un peu différent, *accommodation* comme dit Ruth Benedict en anglais, ou encore *acculturation* dans le jargon des sociologues ;

⁶³³ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit., chapitre VII – « *The nature of society* » – p.176.

⁶³⁴ « *Toutes les cultures, bien sûr, n'ont pas façonné leurs mille comportements selon un schéma équilibré et rythmé [a balanced and rhythmic pattern]. Comme certains individus, certains ordres sociaux ne subordonnent pas leurs activités à une motivation dominante [a ruling motivation]. Ils se dispersent.* » – Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit. chapitre VII – « *The nature of society* » – p.161.

- la coutume est aussi le *résultat* indéfiniment mais régulièrement diversifié de ce processus : la coutume, ce sont alors *les coutumes* prises dans leur configuration d'ensemble, une *configuration* qui n'est pas figée puisqu'elle n'est pas une fois pour toutes *arrêtée* par une *structure* mais plutôt *créée* sans cesse à partir d'un schème générateur.

On a donc affaire à un processus vivant, inventif et constamment en acte, qui déploie ses effets progressivement. Pour reprendre la métaphore proposée par Ruth Benedict elle-même, il en est de la culture comme d'un style artistique qui engendre une variété d'œuvres qui ne sont pas les répliques ni la déclinaison d'un modèle préconçu mais qui sont toutes pourtant apparentées et guidées par un même « esprit », une sorte de souffle vital qui inspire toutes les réalisations de la culture ainsi que tous les êtres qui la partagent. Ce processus vivant, autant chez l'individu que dans la collectivité, se réalise sous la forme de *l'accoutumance*, grâce à laquelle l'individu⁶³⁵ et la collectivité s'acculturent, c'est-à-dire s'approprient et mettent en œuvre le schème de leur identité – grâce à laquelle, en un mot, ils deviennent eux-mêmes.

⁶³⁵ « L'histoire de la vie de tout individu est d'abord et avant tout celle d'une accommodation [accommodation] aux modèles et aux règles [patterns and standards] transmis par la tradition dans sa communauté. » – Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, op. cit. chapitre I – « The science of custom » – p.2.

TROISIÈME PARTIE

LA COUTUME, FONDEMENT DE LA SOCIABILITÉ

À lire Ruth Benedict et les tenants de l'anthropologie culturelle, la notion d'esprit du peuple des romantiques conserve tout son intérêt, à condition de lui ôter son caractère mystique – de la déspiritualiser... Il y a bien « quelque chose » en effet qui définit la personnalité d'un peuple ; cette « chose », on peut positivement l'observer, en miniature mais sous sa forme la plus nette, chez certains peuples qui ont conservé leur caractère *premier* ; mais on doit pouvoir en principe l'observer chez tous les peuples. Il s'agit d'une certaine configuration culturelle qui marque d'un même sceau les institutions, les croyances, et les façons de faire et d'être des individus du peuple en question. L'esprit du peuple, c'est donc, simplement et en raccourci, sa *culture* ; et ce n'est pas au philosophe mais à l'ethnologue ou au sociologue d'en rendre compte. La culture, quant à elle, est essentiellement *coutume* : pas seulement des façons d'agir, des techniques et des idées collectives et habituelles, mais aussi un processus profond d'acculturation sans cesse à l'œuvre dans le façonnement des individus, à partir d'un certain schème générateur de l'identité du peuple.

Autre chose, toutefois, nous est apparu qui résiste à la réduction sociologique : la coutume n'est pas seulement de l'ordre de la culture, mais elle se propose comme un *monde* ou comme le principe d'organisation d'un monde, ce qui en fait autre chose qu'un ensemble de traits habituels collectifs. Il y a un monde de la coutume dont le Clarens de Rousseau propose l'image féérique et idéale – en toute lucidité pourtant. Ce monde, c'est le monde communautaire, dans lequel la vie humaine prend sens dans les limites de la définition qui la circonscrit : chaque chose et chacun à sa place et dans son rôle, une place et un rôle qui ne relèvent d'aucun arbitraire humain, mais de la nature des choses. Tel est le monde coutumier de la *communauté*, ou tel du moins se voudrait-il, avant que l'œuvre dissolvante de la *société* ne vienne y mettre fin.

Ferdinand Tönnies saisit avec intensité, non sans une nostalgie poignante, l'harmonie du monde communautaire, fondé sur la coutume. Il le saisit, de manière particulièrement frappante, dans son opposition à l'anti-monde que constitue la société (de marché). L'analyse de son propos prolonge les réflexions déjà menées dans la première partie sur les deux grands types de liberté et de sociabilité. [Premier chapitre]

La profonde portée du propos de Tönnies invite à passer de la « *sociologie pure* » à une *politique* de la coutume et du peuple coutumier. Il apparaît alors qu'il est un temps où entretenir l'espoir de restaurer la coutume et la communauté, alors que cela n'est plus possible et n'a plus d'autre sens qu'à titre de

fantasme, mène aux pires régressions. L'idéologie *völkisch* – contemporaine du nationalisme ethnique français – a saturé l'atmosphère de l'idéologie allemande et a préparé le terrain à la *Volksgemeinschaft* [communauté du peuple] nazie. [Deuxième chapitre].

C'est l'impasse politique de Tönnies qui nous conduit à revenir chercher chez Hegel s'il est possible de construire une pensée *politique* de la coutume, une pensée dégagée des illusions communautaristes (romantiques) et qui demeure résolument attachée à l'idéal des Lumières : idéal de l'émancipation de l'humanité par la raison et qui sait trop bien que la haine de la raison n'engendre que des monstres. La communauté doit faire avec la société, et le dépassement de la contradiction, l'abolition et la reprise de ses termes, conduit Hegel à une nouvelle considération de ce que c'est que l'État et la citoyenneté sur laquelle il repose. Dans cette considération, on peut voir, dans le prolongement des analyses effectuées dans la première partie, que la coutume prend une place essentielle. [Troisième chapitre].

CHAPITRE I – COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

A – LA SOCIÉTÉ ET SES ACTEURS

§95 – Le sens de l'entreprise de Tönnies

Si, comme l'écrit Tönnies, la coutume [*Sitte*] est « *la vraie substance de la volonté communautaire* », cela signifie réciproquement que la communauté [*Gemeinschaft*] est le vrai lieu de la coutume. Elle est en effet le milieu dans lequel la coutume [*Sitte*] et – si l'on osait – la « coutumité » [*Sittlichkeit*] règnent et s'épanouissent. Il peut certes y avoir de la coutume à toute époque, dans toute configuration culturelle, sociale ou économique, mais le *lieu naturel* de la coutume est la communauté. Cela signifie aussi que la crise de la communauté et la dissolution de l'*êthos* communautaire impliquent intrinsèquement la remise en cause de la coutume et la disparition de son rôle en tant que principe substantiel de la vie collective. Crise de la communauté et crise de la coutume, c'est tout un.

Protagoras et Platon, indissociables dans leur opposition, sont sans doute les témoins et les analystes les plus lucides de la crise de l'*êthos* grec. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, Ferdinand Tönnies se veut pour sa part l'analyste du passage du monde ancien au monde moderne. Contemporain et témoin de la mutation incroyablement rapide et brutale que subit l'Allemagne entre 1870 et 1914⁶³⁶, il observe *in vivo* la dissolution du monde communautaire et le triomphe de ce qu'il appelle la société. « *Tandis que, dans la communauté [Gemeinschaft], ils [les hommes] restent liés malgré toute séparation, ils sont, dans la société [Gesellschaft], séparés malgré toute liaison* »⁶³⁷. Le jugement de Tönnies est sans appel : le passage du monde communautaire au monde social, c'est-à-dire, ni plus ni moins, l'avènement du monde moderne, ne constitue pas une simple modification du mode de sociabilité humaine, mais son altération fondamentale, conduisant potentiellement à la destruction du lien social lui-même. La société, comme Hobbes l'avait vu à sa façon, trouve le moyen de faire coexister des êtres qu'elle isole systématiquement les uns des

⁶³⁶ « *L'Allemagne opère la liaison de son économie avec l'économie mondiale, et se lance dans une expansion illimitée où se manifeste, avec la rapidité et la violence d'une révolution, l'élan productif de la richesse. Depuis son unification, elle révèle d'étonnantes aptitudes économiques. (...) Une prospérité économique sans égale rend le pays méconnaissable. (...) Une transformation de grande portée s'opère alors dans la structure économique et sociale de l'Allemagne qui (...) se transforme en une colossale machine industrielle. (...) la première, elle réalise la conception moderne de la grande industrie.* » – Maurice Baumont, *L'essor industriel et l'impérialisme colonial (1878-1904)*, PUF « Peuples et civilisations », troisième édition, 1965, p.192. Johann Chapoutot, in *Comprendre le nazisme* (Tallandier – Texto, Paris, 2020, p.344) parle d'un « *pays dépaycé* » depuis les années 1870, « *un pays en mutation, voire en convulsions économiques, culturelles, démographiques, sociales, un pays paumé pour être familier* (...) ».

⁶³⁷ Tönnies, *Communauté et société*, Livre I, §19, op. cit., p.39. Les références au texte allemand, ici et ailleurs, sont toutes prises de l'édition originale de 1887 : *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues, Leipzig, 1887. Texte disponible en ligne sur le site du DTA (Deutsches Textarchiv).

autres et même qu'elle oppose les uns aux autres : dans la société, « *chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres.* »⁶³⁸

L'opposition systématique entre communauté et société a tout à la fois une valeur logique heuristique et une valeur historique. Les deux concepts, à partir desquels est interprétée toute la réalité sociale, sont les « *catégories fondamentales de la sociologie pure* », comme l'indique le sous-titre de la deuxième édition de *Communauté et société* (1912). De ce point de vue, ils constituent des hypothèses construites pour saisir le divers de la réalité sociale de manière compréhensive. Ce qu'on demande à de telles hypothèses, c'est d'être utiles, utiles à la connaissance d'une réalité complexe dans laquelle les catégories en question ne sauraient s'incarner telles quelles⁶³⁹. Néanmoins, ces hypothèses, sous réserve d'être confirmées par la recherche empirique, ont aussi une valeur historique et donnent les moyens de saisir le sens du bouleversement engagé par le passage à la modernité. Ainsi Tönnies, à la fin de son ouvrage, écrit-il : « *La conclusion de cet examen général montre donc deux ères qui se font face dans les grands développements culturels : l'ère de la société suit celle de la communauté. Celle-ci est caractérisée par la volonté sociale comme concorde, coutume et religion ; celle-là par la volonté sociale comme convention, politique et opinion publique.* »⁶⁴⁰

La meilleure illustration – voire l'accomplissement – de l'ère communautaire se situe pour Tönnies au Moyen-Âge. En effet, lorsqu'il développe le modèle de la communauté, il le fait en termes de communauté villageoise et de corporation urbaine, évoquant l'image du « *paysan collant à la glèbe et du citoyen solide, aimant son métier* »⁶⁴¹, renvoyant à un temps médiéval qu'il situe par opposition bien sûr à l'âge moderne industriel et commerçant mais aussi par opposition à l'Empire romain, concentré en une « *ville unique* » dont la domination est assise sur le trafic international et où s'invente « *l'homme abstrait, la plus artificielle, la plus régulière, la plus raffinée de toutes les machines* ». ⁶⁴² À certains moments, il faut bien le dire, la délimitation entre le modèle heuristique de type rationaliste et l'idéal historique romantique tend à s'estomper. Le rationalisme des Lumières, explique Tönnies, a pénétré la pensée philosophique allemande au XVIII^e siècle ; quoique s'en réclamant d'un point de vue méthodologique,

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ « *Les structures de pensée pertinentes ici ne devraient pas être évaluées selon leur exactitude mais selon leur utilité. Leur utilité, en revanche, ne sera prouvée que par mes recherches ultérieures* ». *Communauté et société, Catégories fondamentales de la sociologie pure*, traduction Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010, Avant-propos de la première édition (1887), p.XXXII. Cette édition, contrairement à celle de J. Leif à laquelle nous nous référons par ailleurs systématiquement, comporte les Avant-propos des deux premières éditions, 1887 et 1912.

⁶⁴⁰ *Communauté et société*, §7 de l'Appendice – « *Résultat et perspective* » – *op. cit.*, p.236. Cette formule quasi terminale de l'ouvrage de Tönnies fait écho à sa formule quasi inaugurale (Livre I, introduction, §1, *op. cit.*, p.4) : « *Communauté est vieux, société est nouveau comme chose et comme nom.* »

⁶⁴¹ *Communauté et société*, Livre II, §42, *op. cit.*, p.159.

⁶⁴² *Communauté et société*, Livre II, §18, *op. cit.*, p.200.

Tönnies reproche à cette pensée d'être « antithéologique, antiféodale, anti-médiévale » et cela « nécessairement », parce qu'elle est « individualiste et (selon mes concepts) de nature sociétale. »⁶⁴³

§96 – Volontés organique [Wesenwille] et réfléchie [Kürwille]

La sociologie pure de Tönnies se fonde sur une psychologie pure assumant l'idée schopenhauerienne d'un monde comme volonté [Welt als Wille]. Au fondement du monde, il y a une volonté essentielle [Wesenwille], qui est aussi bien une volonté organique : elle est « l'équivalent psychologique du corps humain, ou le principe de l'unité de la vie »⁶⁴⁴. Le *Wesenwille* est la volonté de l'être considéré dans son unité, corps et âme ; elle « représente » l'organisme, et pas seulement celui de l'homme⁶⁴⁵. Il s'agit donc d'une volonté incarnée, inscrite dans un corps qui est lui-même inscrit dans un milieu.⁶⁴⁶ « La volonté organique est immanente au mouvement »⁶⁴⁷. C'est pourquoi elle « représente l'esprit artistique », à l'opposé d'un « travail mécanique » dont la perfection ne tient qu'à la réalisation d'un plan extérieur et réfléchi⁶⁴⁸. Ainsi, « la volonté organique est dans sa vérité individuelle la liberté (objective) elle-même ; et son œuvre est comme un fruit de l'arbre : non pas produite et amenée par la subjugation d'une résistance extérieure, mais engendrée, créée, développée. »⁶⁴⁹ On retrouve⁶⁵⁰ ainsi l'idée qu'être libre, d'une liberté objective, c'est être soi et épanouir naturellement son identité ; non pas faire ce que l'on veut, d'une volonté qui délibère, choisit et s'impose, mais faire ce que l'on est.

À cette volonté essentielle-organique, Tönnies oppose, par ses caractéristiques systématiquement contraires, une « volonté réfléchie » (traduction Leif) ou « volonté arbitraire » (traduction Bond-Mesure). Dans les deux premières éditions de son ouvrage, pour signifier ce type de volonté, Tönnies a utilisé l'allemand courant *Willkür*, qui désigne ordinairement « l'arbitraire », « l'usage d'une liberté sans règle » et, dans un certain usage philosophique, le « libre arbitre ». À partir de la troisième édition (1919), Tönnies abandonne *Willkür* au profit d'un terme

⁶⁴³ Avant-propos de la deuxième édition (1912) de *Communauté et société*, traduction Niall Bond et Sylvie Mesure, *op. cit.*, p. XXXVIII. Aurélien Berlan, dans le chapitre qu'il consacre à Tönnies dans *La fabrique des derniers hommes*, commente ainsi ce passage : « C'est ici que Tönnies se sépare de cette tradition (...) : il lui reproche " sa méconnaissance et son mépris du Moyen Âge " dans lequel il voyait quant à lui un "âge d'or". "Certes, c'est du romantisme", reconnaît Tönnies en 1879, l'usage qu'il trouve sa vocation : "réunir le romantisme et le rationalisme dans une synthèse supérieure". » Les expressions citées par A. Berlan proviennent d'une lettre de Tönnies au philosophe dont il est à cette époque le disciple, Friedrich Paulsen [Briefwechsel 1876-1908, F. Hirt, Kiel, 1961, pp.57 et 61]. Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes – Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, Paris, 2012, p.128.

⁶⁴⁴ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §2, *op. cit.*, p.82. J. Leif, dans la traduction de 1944 qui nous sert de référence, traduit *Wesenwille* par « volonté organique », tandis que Niall Bond et Sylvie Mesure (2010) le traduisent plus littéralement par « volonté essentielle ».

⁶⁴⁵ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §4, *op. cit.*, p.83.

⁶⁴⁶ D'où l'importance que Tönnies accorde au village et à la ville (pas la grande ville moderne) comme milieux (ou viviers) propices à l'être essentiel, qui est aussi bien l'être communautaire.

⁶⁴⁷ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §3, *op. cit.*, p.82.

⁶⁴⁸ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §29, *op. cit.*, p.133.

⁶⁴⁹ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §23, *op. cit.*, p.125.

⁶⁵⁰ Voir en particulier aux §§9 et 40.

de son invention : *Kürwille*. Il se défait ainsi de la connotation péjorative attachée à la notion d'*arbitraire* pour souligner, de façon plus neutre, qu'il entend par là une volonté qui *choisit* (de *küren*, en allemand ancien, « choisir »), c'est-à-dire d'abord un entendement qui se situe pour ainsi dire à l'écart, qui délibère et qui opte entre différentes possibilités. Le *Kürwille* est donc à la fois une *volonté arbitraire*, en tant que l'arbitre décide à partir d'un choix, et une *volonté réfléchie*, en tant que le choix est déterminé par la réflexion de l'entendement.⁶⁵¹

Le *Kürwille* n'est pas immanent, il est extérieur : « *la volonté réfléchie précède l'activité par rapport à laquelle elle s'exerce, et lui reste extérieure.* »⁶⁵² Cette volonté réfléchie est par excellence celle qui s'exprime dans le domaine technique. Ainsi, s'il y a une continuité naturelle de l'arbre au fruit, il y a au contraire une essentielle discontinuité entre la volonté et l'entendement fabricateurs d'une part, et l'objet produit d'autre part. Le fruit est l'épanouissement de l'arbre ; l'œuvre d'art, du moins dans le temps de sa création, est le prolongement naturel de l'artiste. Mais l'objet fabriqué, le produit de la technique rationalisée, est, lui, totalement étranger non seulement à l'homme qui l'a pensé mais aussi aux hommes qui l'ont produit. Rien de l'ingénieur, rien des ouvriers, dans leur personnalité, ne transparait dans l'objet technique, qui est le produit impersonnel d'une pensée et d'un travail abstraits, que quiconque aurait pu penser et que quiconque aurait pu réaliser.

§97 – Réflexion abstraite et préjugé

La volonté réfléchie part d'une rationalité abstraite, qui n'a prise sur le monde, choses et hommes, que si d'abord elle s'en déprend et adopte une position de distance et de surplomb. La *distance* est en effet aussi bien une déprise : l'individu, le sujet concret, n'est plus investi dans sa relation à l'objet ; il laisse place à un sujet impersonnel, dont le rôle peut être assumé par n'importe quel être pensant. La rationalité abstraite se reconnaît ainsi à l'objectivité et à l'universalité de son discours : « *La raison abstraite est, d'un point de vue spécial, la raison scientifique dont le représentant est l'homme qui reconnaît les relations objectives, c'est-à-dire l'être pensant par concepts.* »⁶⁵³ Les concepts, productions abstraites et homogènes de la pensée rationnelle, se meuvent dans un même monde, celui de la rationalité abstraite, et ils peuvent y circuler et s'échanger sans obstacle. Par principe, ils ne retiennent rien de ce que la réalité vécue peut contenir d'incomparable, d'incommensurable : « *Par suite, les concepts scientifiques (...) se comportent à l'intérieur de la science comme des marchandises à l'intérieur de la société. Ils sont groupés en système*

⁶⁵¹ Le néologisme *Kürwille* ne s'est pas imposé et il n'est reconnu par aucun dictionnaire de langue, à commencer par le *Duden*. Dans les pages qu'il consacre à cette notion, Jean Jacob (*Communauté ou société ?*, op. cit., pp.210-218) étudie les avantages respectifs de la traduction Leif par « *volonté réfléchie* » et celle de Bond-Mesure par « *volonté arbitraire* ». À partir d'arguments linguistiques, de témoignages de Tönnies et ses proches, et de l'étude contextuelle, J. Jacob conclut de son côté au caractère illégitime de l'idée d'*arbitraire* et au bien-fondé de l'idée de *réflexion*.

⁶⁵² *Communauté et société*, Livre II, §3, op. cit., p.83.

⁶⁵³ *Communauté et société*, Livre I, §21, op. cit., p.45.

comme les marchandises au marché. Le concept scientifique supérieur, dont le nom ne correspond plus à quelque chose de réel, ressemble à la monnaie. Par exemple le concept de l'atome ou de l'énergie. »⁶⁵⁴

Les concepts ultimes de la rationalité abstraite ne sont donc plus comme des marchandises particulières et néanmoins interchangeable, ils sont comme cette unique marchandise qui perd à ce point tout caractère concret qu'elle en devient l'équivalent général et l'expression universelle de la valeur de toutes les autres : *l'argent*, summum de l'abstraction capitaliste. De fait, dans la physique contemporaine, toute réalité est en définitive exprimable et convertible en un certain quantum d'énergie. Ferdinand Tönnies montre ainsi, sans pourtant développer son analyse, ce que la rationalité abstraite doit à la réalité et à l'esprit du capitalisme. Il suggère de façon convaincante le lien entre l'abstraction réelle, c'est-à-dire l'abstraction *réalisée* dans et par l'économie de marché, et l'abstraction *pensée*, dont la science moderne est la plus haute réalisation.

La volonté *réfléchie* part donc de la rationalité abstraite, qui, se plaçant sur le terrain de l'objectivité, la détache de la réalité concrète, vécue, subjectivée, et lui permet ainsi de gagner une position de *surplomb* : « La pensée (...) s'érige en maître ; elle devient le Dieu qui de l'extérieur communique le mouvement à une masse inerte »⁶⁵⁵. La volonté détachée, devenue elle-même abstraite, va pouvoir choisir souverainement, là où la volonté organique, engagée, enfoncée dans le réel, a toujours-déjà choisi. S'étant rendue indifférente aux choses, libre par indifférence, la volonté réfléchie [*Kürwille*] prend maintenant la forme du libre arbitre [*Willkür*].

La volonté *organique*, essentielle, ou naturelle, n'équivaut pas chez l'homme à l'instinct même si par certains côtés elle y ressemble. La volonté essentielle en effet comporte son versant intellectuel, un mode de pensée qui lui correspond, et la meilleure façon de nommer ce mode de pensée est de l'appeler *préjugé*. Dans le cadre de la volonté essentielle, la pensée n'est pas abstraite de la vie ni du sujet, elle n'est jamais impersonnelle. Penser, c'est penser selon ce qu'on est, comme vouloir [*Wesenwille*] est vouloir ce qu'on est : je pense comme je suis, c'est-à-dire selon la vie que je mène, l'environnement qui est le mien, la tradition dans laquelle je m'insère, etc. Les membres de la communauté pensent, sans distance, selon le système de valeurs qui est celui de la communauté : ils ne le revendiquent pas, ne se réclament d'aucune authenticité, ils le vivent.

§98 – Le calculateur

La volonté abstraite s'incarne dans un personnage abstrait, le « *calculateur* » [*Der Berechnende*] : « Le *calculateur* se sait supérieur et libre, conscient de ses

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Communauté et société*, Livre II, §10, *op. cit.*, p.102.

but, maître des moyens qui dépendent de sa pensée, et qu'il conduit au gré de ses décisions (...) ; ayant (...) devant lui, et pouvant les utiliser, l'ensemble des connaissances et des opinions qui contiennent le cours régulier ou probable des choses ». ⁶⁵⁶ Le calculateur dispose des fins et des moyens, il ne connaît qu'une seule valeur, l'utilité, et classe choses et hommes en utiles ou nuisibles, « *alliés* » ou « *adversaires* » ⁶⁵⁷. Il ne connaît qu'un seul principe, le principe mécanique qui préside à tous les calculs, le principe de rendement : le « *sujet abstrait* » est celui qui « *connaît une quantité illimitée de moyens appropriés à tous les buts et considère comme sa fonction de n'en dépenser que la quantité proportionnée à l'effet visé* ». ⁶⁵⁸

La volonté abstraite peut, par définition, viser n'importe quel but, mais il y a un but abstrait qui domine tous les autres, ou, mieux, qui investit tous les autres, qui est comme le but des buts. C'est ce que Tönnies appelle *Bestrebung*, « *l'aspiration* » (traduction Leif), ou « *l'ambition* » (traduction Bond-Mesure) ; elle est « *ce qui domine la volonté réfléchie* ». Le calculateur est donc en même temps un « *arriviste* » [*Streber*], qui plie tout, et lui-même, à son ambition. L'important est de parvenir et d'arriver, mais peu importe à quoi on arrive, car dans cette perspective, il n'y a pas de fin ultime à laquelle on s'arrêterait. Cette idée fait écho à la célèbre formule de Hobbes, le philosophe de la rationalité calculatrice : « *je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort.* » ⁶⁵⁹

Dans son désir de pouvoir, le calculateur acquiert la sûre connaissance de sa puissance propre et des forces alliées ou adverses, et c'est en cela que consiste sa « *connaissance [Bewusstheit] de lui-même. Celle-ci doit, afin que le calcul soit juste, être le fondement de toutes les évaluations et de toutes les appréciations. Elle est à la disposition de l'emploi méthodique du savoir personnel, de la théorie et de la méthode de domination sur la nature et les hommes. [Herrschaft über Natur und Menschen.]* » ⁶⁶⁰ La rationalité abstraite se résout donc en domination ; cette domination consiste en une instrumentalisation de la nature et des hommes, considérés comme moyens disponibles à toutes fins.

Les hommes dont il est question, ce sont, certes, *les autres* mais aussi *moi-même*. Je suis moi-même l'instrument de ma fin, une fin que j'ai choisie, mais

⁶⁵⁶ *Communauté et société*, Livre II, §12, *op. cit.*, p.106.

⁶⁵⁷ *Communauté et société*, Livre II, §16, *op. cit.*, p.113 : « *Chaque homme abstrait ou artificiel n'a ni amis ni ennemis, il n'est lui-même ni l'un ni l'autre, mais ne connaît que des alliés et des adversaires par rapport aux buts qu'il poursuit.* ». Cet homme abstrait est le type idéal de la société moderne, cela ne veut pas dire que les hommes réels, en chair et en os, qui peuplent cette société, soient eux-mêmes des êtres sans amis, gouvernés par le seul calcul. La société (marchande) tend toutefois à réaliser ses propres abstractions... Ainsi, « *La volonté inconditionnelle de s'enrichir fait du marchand un homme sans égards et le type de l'individu égoïste pour qui tous ses semblables (...) ne sont que des moyens et des outils en vue de ses buts ; il est l'homme social réel.* » – *Communauté et société*, Livre II, §40, *op. cit.*, p.155.

⁶⁵⁸ *Communauté et société*, Livre II, §15, *op. cit.*, p.111.

⁶⁵⁹ Hobbes, *Léviathan*, chapitre XI, traduction François Tricaud, *op. cit.*, p.96. Le texte anglais dit ceci : « *So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death.* »

⁶⁶⁰ *Communauté et société*, Livre II, §12, *op. cit.*, p.106.

qui, pour cette raison même m'est extérieure ; elle ne part pas du plus profond de moi, elle n'émane pas de moi, comme le ferait une fin organique, mais elle est une fin que je m'impose et à la discipline de laquelle je me plie. Comme l'explique en effet Aurélien Berlan, le calcul, « tend selon Tönnies à laisser de côté la question de la nature des moyens : ils n'ont pas besoin d'être voulus pour eux-mêmes. La volonté arbitraire est donc indifférente au contenu concret de l'activité, pourvu qu'elle conduise "à bonne fin". Dans cette mesure, elle précède l'activité et lui reste extérieure : en quelque sorte, elle la domine et l'individu peut se retrouver scindé, aliéné par rapport à lui-même (...), dans un rapport irrationnel d'"autocontrainte" ».⁶⁶¹

§99 – Culture et commerce, culture et civilisation

Au §42 du deuxième Livre de *Communauté et société*, intitulé « culture et commerce », Tönnies explique que l'homme cultivé [*der Gebildete*] est le représentant de la volonté réfléchie abstraite. C'est que les hommes cultivés « se sont détachés du peuple et se dirigent entièrement d'après eux-mêmes », sous la forme de « la liberté arbitraire des individus » [*willkürlichen Freiheit der Individuen*]⁶⁶². En cela, les cultivés s'opposent au peuple, qui est porteur de la volonté essentielle dans le cadre organique qui est le sien, c'est-à-dire la sphère réduite de la famille et du voisinage. La vie populaire s'accomplit, se réalise [*erfüllt sich*] ainsi « dans la maison, le village et la ville », lieux de l'existence concrète de la communauté, alors que l'homme cultivé est un être social et, à ce titre, « citadin [*grosstädtisch*], national, international »⁶⁶³. Il vit dans la métropole cosmopolite où il se lie de multiples façons aux autres « par des associations d'intérêts et la sociabilité conventionnelle [*conventionelle Geselligkeit*] »⁶⁶⁴.

Tönnies ajoute, et le texte vaut d'être un peu longuement cité : « le commerçant [*der Händler*] est (...) le type de l'homme cultivé [*der typische Gebildete*] : sans patrie [*heimathlos*], voyageur, connaissant les mœurs et les arts étrangers, sans amour et sans respect pour ceux d'un pays déterminé, sachant plusieurs langues, ayant la parole facile, adroit, s'accommodant à tout et cependant ne perdant nulle part ses buts de vue, se mouvant ici et là, rapide et souple, changeant de caractère et de façon de penser (de croyances et d'opinions) comme d'habits (...) ; il est un mélangeur [*Mischer*] et un égalisateur [*Ausgleicher*], employant le nouveau et l'ancien à son avantage : ainsi il représente l'opposé caractéristique du paysan collant à la glèbe, et du citoyen [*Bürger*] aimant son métier [*Handwerk*]. »⁶⁶⁵

⁶⁶¹ Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes*, op. cit., p.134.

⁶⁶² *Communauté et société*, Livre II, §42, op. cit., p.158.

⁶⁶³ *Ibid.*, p.159.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.158.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p.159. Cf. aussi au §40, p.155, à propos du négociant : « il est l'homme social réel ». On reviendra plus loin sur cette citation (cf. §129) et le fait que Tönnies épouse les formulations *völkisch* de son temps ; elles se retrouvent un peu partout dans les textes nationalistes dès le dernier tiers du XIX^e siècle ; elles seront reprises et martelées par les nazis.

Ce qui peut surprendre, dans ce passage, c'est l'assimilation du cultivé au commerçant. Toute la littérature du XIX^e siècle associe au contraire le commerce à l'inculture, à l'étroitesse de pensée. C'est que Tönnies ne pense pas au boutiquier, qui, dans sa petite ville, fait d'ailleurs partie de la communauté du peuple ; il a plutôt en tête les Buddenbrook⁶⁶⁶, les négociants qui tissent la toile de leurs échanges dans le monde entier à partir de leur métropole ; mais il pense aussi à l'intellectuel cosmopolite, qui pratique le commerce des concepts et des mots avec ses partenaires de tous horizons. Chez lui, par opposition au poète, « *le mot a perdu ses qualités et (semblable à tous les objets possibles) [il] est rabaissé à une pure quantité de moyens employés.* »⁶⁶⁷

Dans cette opposition de l'homme du peuple et de l'homme cultivé, Tönnies assume l'opposition proprement allemande, sans cesse reprise par le mouvement *völkisch*⁶⁶⁸, entre *Civilization* et *Kultur*, entre dimension urbaine et cosmopolite (française et anglaise) de la culture, et dimension enracinée et nationale. Norbert Elias ouvre *La civilisation des mœurs* sur l'explicitation de cette opposition : « *dans l'usage allemand, le terme de "civilisation" désigne quelque chose de fort utile, certes, mais néanmoins d'importance secondaire : ce qui constitue le côté extérieur de l'homme, la surface de l'existence humaine. Quand l'Allemand entend se définir lui-même, quand il veut exprimer la fierté de ses propres réalisations et de sa propre nature, il emploie le mot "culture" [Kultur].* »⁶⁶⁹

Norbert Elias explique encore que si les intellectuels allemands tiennent pour essentiel d'approfondir et d'accentuer une distinction que les Anglais et les Français ne perçoivent même pas, c'est que cela fait déjà longtemps que les Anglais et les Français ne se posent plus la question du caractère distinctif de leur culture et en tiennent l'universalité pour évidente. C'est en revanche à la prévalence obsédante de la question nationale en Allemagne que l'on doit le souci de marquer dans la culture ce qui l'enracine dans un peuple et un paysage spécifiques, absolument originaux. La *Kultur*, comme on le voit chez Tön-

⁶⁶⁶ Le célèbre roman date de 1901 ; c'est lui qui a lancé la carrière de Thomas Mann et lui a valu plus tard (1929) son Prix Nobel ; il est centré très précisément sur la ville hanséatique de Lübeck. Ferdinand Tönnies, lui, est originaire d'une famille terrienne « enracinée » de la partie rurale de la Frise du Nord (Oldenswort et Husum), située à une distance de 100/150km à la fois de Lübeck, Hambourg et Kiel.

⁶⁶⁷ *Communauté et société*, Livre II, §40, op. cit., p155. Pour ce qui est du concept-marchandise, voir plus haut §97.

⁶⁶⁸ « *Fondamentalement, l'esprit et l'idéologie völkisch se résume par la distinction entre "culture" et "civilisation", constamment présente dans la bouche de ses partisans. Une culture, pour reprendre les mots d'Oswald Spengler, a une âme, alors que la civilisation "est l'état le plus extérieur et le plus artificiel dont l'humanité soit capable" » – George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich – La crise de l'idéologie allemande*, traduit de l'anglais par Claire Darmon, Calmann-Lévy, Paris, 2006 (première édition 1964), p.23. La citation de Spengler se trouve dans *Le déclin de l'Occident* (1918).*

⁶⁶⁹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris, 1973 (première édition 1939), p.12. N. Elias souligne au passage que la distinction entre culture et civilisation peut déjà être repérée chez Kant, non pas en rapport toutefois à une revendication ethnique mais à une problématique morale. On pourrait d'ailleurs ajouter que Kant reprend lui-même à Rousseau cette opposition récurrente chez lui entre la moralité authentique du peuple et la moralité factice des gens du monde, entre les mœurs et la civilité ; mais, par « peuple » Rousseau, malgré certains recoupements possibles, n'entend pas la même chose que Volk...

nies, renvoie alors naturellement à des *cultivateurs* et la civilisation à des *cultivés*. La *Kultur* revient ainsi à l'Esprit du Peuple. Mais, comme le précise la conclusion de *Communauté et société*, le sort de la culture du peuple [*Kultur des Volkstums*] est de préparer les conditions de la civilisation de l'État [*Zivilisation des Staatstums*], c'est-à-dire de ce qui va la détruire⁶⁷⁰.

§100 – L'homme cultivé et le peuple

« *La conscience n'est réellement vivante que dans le peuple* » affirme Ferdinand Tönnies. Dans son moment d'intensité maximale, cette conscience vivante n'a pas de meilleure illustration que la fête rituelle et le jeu⁶⁷¹. Elle s'exprime alors comme sentiment de soi, et, tout aussi bien, comme sentiment et refus de ce qui n'est pas soi. Dans les termes de Tönnies, elle s'exprime « *comme sentiment [Gefühl] de ce qui est à soi, et comme goût [Geschmack] vis-à-vis du bien et du mal extérieur : dans le premier cas, elle est ce qui est habituel [Gewöhnliche], approuvé ; dans le second, ce qui est contre nature, étrange, ce qui est blâmé.* »⁶⁷² La conscience du peuple, ou conscience morale authentique, est donc enracinée et incorporée ; comme telle, elle repose sur l'habitude productrice d'un sentiment et d'un goût, qui discerne sûrement ce qui est approuvé ou blâmé, à quoi se résolvent le bien et le mal. Cette conscience n'est pas du tout de nature intellectuelle et réfléchie, elle ne fait pas du bien et du mal des concepts, et elle s'apparente au contraire à une forme d'instinct ; nous le voyons mieux encore que tout à l'heure, elle est tout entière de l'ordre du préjugé.

On est frappé, en lisant ici le texte de Tönnies, de constater la parenté de sa pensée et de son vocabulaire même avec celui de Protagoras (Platon) ; pour Protagoras aussi la moralité est affaire de sentiment et de goût, elle s'enracine dans une *hexis* forgée par l'habitude et la coutume et elle trouve son contenu dans ce qui est socialement approuvé ou condamné. Ce n'est pas dû à une quelconque influence de Protagoras sur Tönnies, mais bien plutôt à une rencontre transhistorique, tout à fait logique, à partir de prémisses similaires. Dans les deux cas, nous avons affaire à une pensée de la culture/*Kultur*, dont on retrouverait également des expressions fort proches chez Ruth Benedict⁶⁷³.

L'homme réfléchi [*Willkürlichen*], pour sa part, homme de la distance et de l'abstraction, écarte de son chemin « *cette pieuse volonté du sentiment* », dans laquelle il voit un « *complexe de préjugés et qui a hâte de le dissocier en ses éléments* »⁶⁷⁴. L'homme de la volonté arbitraire est un homme d'entende-

⁶⁷⁰ Cf. *Communauté et société*, « Appendice – Résultats et perspectives », §3, op. cit., p.229.

⁶⁷¹ Tönnies évoque « *la valeur des fêtes et des cérémonies dans lesquels la participation aux joies et aux deuils, le dévouement à quelque chose de supérieur et de divin, se manifestent dans des formes mesurées et harmonieuses.* » – *Communauté et société*, Partie III, §23, op. cit., p.209. Voir plus les §§83-86.

⁶⁷² *Communauté et société*, Livre II, §36, op. cit., p.147.

⁶⁷³ Pour Protagoras, voir plus haut §§54-56. Pour ce qui est de Ruth Benedict, voir plus haut §§93-94.

⁶⁷⁴ *Communauté et société*, Livre II, §36, op. cit., p.148.

ment, qui cherche à analyser la moralité populaire, cristallisée dans la coutume. Montaigne dirait qu'il entend bien interposer son propre décret à tout ce qui présente à lui avec la prétention de dicter ses opinions et sa conduite. Et comme on pouvait s'y attendre, « *l'homme cultivé* [Gebildete], *savant* [Wissende], *éclairé* [Aufgeklärte] », s'il n'est pas retenu par la noblesse de sa nature et de son éducation, peut détruire en lui le sentiment moral « *pleinement et d'une manière radicale, par le fait qu'il renie la foi* [Glauben] *de ses pères et de son peuple* [Volk], *par l'examen des fondements* [Gründe] *de celle-ci et en tant qu'il cherche à la remplacer par des opinions mieux fondées, plus savantes* », qui définiraient ce qui est juste « *pour lui – et aussi (...) pour tout autre aussi raisonnable que lui (...). Un tel homme décide, et se croit autorisé à diriger ses actions, non d'après des sentiments* [Gefühlen] *sots et aveugles, mais d'après des fondements clairs et entendus* [deutlich begriffenen Gründen]. »⁶⁷⁵

Si nous nous appliquons à rapporter les termes allemands du texte original, c'est pour mieux faire ressortir le réseau systématique d'oppositions qui, en français, risqueraient de passer inaperçues. En des termes parfaitement identifiables et codifiés, ces oppositions mettent en scène le conflit entre la Foi et la Raison, entre la Religion et les Lumières, repris dans ses termes originaux : le sujet individuel sort de sa minorité et n'obéit plus à ses Väter ; il est déterminé [entschlossen] et il décide à partir de l'examen [Einsicht] des fondements [Gründe], qui sont des raisons bien comprises [begriffenen], et non plus à partir de sentiments [Gefühlen] ; il décide à partir d'une connaissance éclairée [Bewusstheit], en s'arrachant radicalement à la Foi [Glauben] de son Volk, pour rejoindre l'universalité des êtres raisonnables.

Dans le personnage de l'homme cultivé qui accède à la *willkürliche Freiheit* – liberté arbitraire, liberté réfléchie, liberté d'entendement – on reconnaît sans peine le briseur de jeu de Montaigne ou le demi-habile de Pascal. Mais la référence la plus directe de Tönnies est la référence aux analyses de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ces analyses où, dans le chapitre consacré à l'esprit, il analyse « *L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture* », et le moment de l'*Aufklärung* dans son combat contre la superstition⁶⁷⁶. Dans ces pages, Hegel oppose la Foi – dont le contenu est substantiel mais la forme sans intelligence – et les Lumières – dont la forme est l'intelligence même, mais une intelligence sans contenu, contemplant sa puissance dissolvante dans le pur examen [reine Einsicht]. Or, le pur examen, dont Montaigne comme Hegel verraient l'origine dans le libre examen de Luther, aboutit au fond à trois résultats : ou bien au scepticisme ironique, radical mais impuissant, du Neveu de Rameau ; ou bien aux abstractions vides de l'Être suprême et de la Liberté universelle, avant-propos de la Terreur ; ou bien encore à une troisième forme de

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., tome II, pp.84 à 120.

scepticisme, l'utilitarisme, la conception du monde du négociant, qui commerce des choses et des idées⁶⁷⁷, selon laquelle on peut dire de l'homme que, « Partout où il se trouve, il s'y trouve à propos ; il utilise les autres et est utilisé ». ⁶⁷⁸

L'utilitariste est à l'aise dans un monde – la société – où, comme dit Tönnies, « chaque personne recherche en elle son avantage propre et n'approuve les autres que dans la mesure et pour le temps où celles-ci désirent le même avantage qu'elle-même ». Ce monde est celui de l'échange généralisé, où chacun tire avantage de l'autre sous la lumière abstraite et impitoyable de la loi de la valeur. « Ici se situe donc la description générale de la "société civile" [bürgerliche Gesellschaft] ou "société d'échange" dont l'économie politique est appliquée à connaître la nature et les actions, un état dans lequel, d'après l'expression d'Adam Smith, "chacun est un commerçant [Kaufmann]" ». ⁶⁷⁹

§ 101 – L'homme libre : le négociant

« Le négociant [der Kaufmann], puisqu'il tire de son activité une utilité concrète et cependant abstraite en tant que but réel et rationnel de cette activité, est (dans ce sens) le premier homme pensant et libre [der erste denkende und freie Mensch] qui apparaisse dans le développement normal d'une vie sociale. Il reste le plus possible isolé de tous les rapports nécessaires (necessitudines) : des devoirs et préjugés [Pflichten, Vorurtheilen] (...). Il est libre des liens [Banden] de la vie communautaire, et plus il l'est, mieux c'est pour lui. » ⁶⁸⁰

Que faut-il comprendre par cette remarque selon laquelle le commerçant tire une utilité concrète/abstraite de son activité ? Tout simplement qu'il cherche à gagner de l'argent, en achetant pour revendre ; comme le précise Tönnies un peu plus loin, de manière cette fois on ne peut plus claire : « il achète de l'argent avec de l'argent, même si c'est par l'intermédiaire de la marchandise ; l'usurier le fait même sans cet intermédiaire. » ⁶⁸¹ Le négociant répond à la définition aristotélicienne du chrématiste⁶⁸², celle même que l'Église a si longtemps retenue contre les usuriers, qui ne manquent pas d'être cités aussitôt après⁶⁸³. Le négoce, dans son essence, dans son idéal, est de l'usure, et l'usure, malgré l'irrationalité tautologique de son but, l'argent pour l'argent, dénoncée par Aristote, est tout de même le produit d'un but rationnel [rationalen Zweck]. L'usure est l'expression pure de la rationalité irrationnelle de la société, pure en ce sens qu'aucune marchandise concrète n'y vient masquer l'essentiel. Que la raison s'investisse dans le négoce, qu'elle investisse le né-

⁶⁷⁷ On se souvient de la première page du *Neveu de Rameau* : « Mes pensées, ce sont mes catins »...

⁶⁷⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., tome II, p.113.

⁶⁷⁹ *Communauté et société*, Livre I, §25, op. cit., p.50.

⁶⁸⁰ *Communauté et société*, Livre I, §27, op. cit., p.55.

⁶⁸¹ *Communauté et société*, Livre I, §28, op. cit., p.57.

⁶⁸² Aristote, *Les Politiques*, Livre I, chapitre 9, traduction P. Pellegrin, op. cit., pp. 115 à 120.

⁶⁸³ En conséquence de quoi la fonction sociale d'usurier a-t-elle été « déléguée » aux juifs... et non pas bannie. On reviendra sur cette question, en notant toutefois dès maintenant que Tönnies prend bien soin pour sa part de ne jamais mentionner les juifs.

goce de part en part, c'est évident, encore plus si l'on a à l'esprit l'origine étymologique de *ratio*. *Reor/reri* veut d'abord dire « calculer ». Tout est calcul dans le négoce, et avec le calcul toute une forme d'esprit répondant à une discipline aussi rigoureuse qu'artificielle. Il s'agit bien d'abord de faire taire les sentiments et les pulsions : le calcul froid et le froid calculateur⁶⁸⁴. Le calculateur s'instrumentalise lui-même, s'objective, se réifie, et cela au profit d'un but parfaitement insensé, un but lui-même inhumain.

Il reste que, pour aliéné qu'il soit, le négociant est en même temps *libre*. Il est même, dit Tönnies, la première apparition de l'homme libre « *dans le développement normal d'une vie sociale* » [normalen Entwicklung eines sozialen Lebens]. Cette précision est importante : la liberté du négociant est la forme typique que peut prendre la liberté dans le cadre *normal* d'une société. Dans une société normale, la liberté du négociant tend à devenir la liberté de tous les membres de la société parce que, pour reprendre la formule d'Adam Smith, dans la société chacun devient commerçant. La société, c'est la logique même de son évolution [*Entwicklung*], transforme chacun en commerçant, en échangiste, et donc en calculateur. Cela est vrai bien sûr de la masse des salariés eux-mêmes, qui, libérés des contraintes et obligations communautaires, ne peuvent vivre qu'à condition de vendre l'usage de la seule marchandise qu'ils possèdent, à savoir l'usage de leur force de travail. Tönnies suit ici Marx de très près : c'est la domination même des « *commerçants libres, ou capitalistes, dans la société* », qui dépossède les travailleurs de telle sorte qu'ils soient contraints « *par l'impossibilité de vivre d'une autre manière (...) d'aliéner leur force de travail pour de l'argent. Cette aliénation les transforme en une forme nominale de commerçants.* »⁶⁸⁵

La société généralise donc la liberté, et même elle l'universalise : pas seulement par voie de Déclaration (Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits), mais dans la réalité même. La liberté sociale se résout en réalité en une universelle déliaison ; l'homme social est matériellement affranchi des liens communautaires comme il est intellectuellement émancipé des préjugés. Il est désaccoutumé, il est sevré (du latin *separare*) et ainsi rendu universellement disponible pour l'entreprise commerciale. Dans la société, la disponibilité est d'ailleurs tout à la fois disponibilité de tout homme et disponibilité de toute chose. Employabilité.

§ 102 – Liberté d'aller plus loin (bis). L'illimité

La liberté-déliaison, liberté atomistique et mécaniste, a trouvé en Hobbes son prophète, Hobbes que Tönnies a si bien étudié dès sa jeunesse jusqu'à devenir

⁶⁸⁴ Shylock ? On pourrait le penser si n'était l'admirable discours que Shakespeare lui fait tenir (acte III du *Marchand de Venise*, première scène) où se dévoile toute son humanité et, au fond, sa supériorité morale sur les persécuteurs des juifs.

⁶⁸⁵ *Communauté et société*, Partie I, §29, op. cit., p.59.

son éditeur en allemand et son biographe, gagnant à ce faire une reconnaissance internationale dans le domaine des spécialistes de cet auteur⁶⁸⁶. Chez Hobbes, comme nous l'avons vu, la liberté-dé liaison se présente aussi bien comme une *liberté d'aller plus loin* : « Les mots de LIBERTY ou de FREEDOM désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement), et peuvent être appliqués à des créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables. Si en effet une chose quelconque est liée ou entourée de manière à ne pouvoir se mouvoir, si ce n'est à l'intérieur d'un espace déterminé, délimité par l'opposition de quelque corps extérieur, on dit que cette chose n'a pas la liberté d'aller plus loin. »⁶⁸⁷

De fait, rien *a priori* n'arrête la force de l'individu social, ce qu'exprime la formule selon laquelle il est égal en droits à tous les autres. En fait, bien sûr, beaucoup de choses l'arrêtent au gré des circonstances et des rapports de force sociaux, et l'inégalité écrasante qui résulte de ces rapports est une évidence. Toutefois, il y a une fondamentale *égalité* de principe, effet de la liberté-dé liaison, et elle n'est pas rien. En revanche, dans la communauté, il y a une *inégalité* de principe, inégalité de droits, comme celle du serviteur et du maître, du villageois et du seigneur, mais cette inégalité *a priori* se résorbe dans une égalité organique des « dignités » : chacun a la dignité [Würde] qui relève de son statut et de sa fonction, tous ont une dignité et justifient également leur existence devant la communauté.

Dans la communauté, le réseau des dignités enferme chacun dans des limites prédéfinies et dans une communauté définie, qui a elle-même ses limites ; mieux : une communauté qui n'existe que dans la limitation, comme l'organisme vivant, enfermé dans son enveloppe corporelle, et cela dès le niveau de la cellule. La communauté est par définition limitée, la société, elle, est par définition la sphère de l'illimité. Cela s'exprime par l'illimitation de la vocation individuelle – la disponibilité, voire l'employabilité de l'individu – mais aussi par l'illimitation de la société elle-même en tant que collectivité : « La généralité sociale est ainsi représentée, comme la fiction de l'argent l'est par le métal ou le papier, par la terre entière ou par un territoire délimité d'une manière quelconque ; car dans cette compréhension [Begriffe : ces concepts], il faut faire abstraction de tous les rapports primitifs et naturels des hommes les uns envers les autres. La possibilité d'un rapport social ne suppose rien d'autre qu'une pluralité de personnes pures, capables de produire et, par conséquent, de promettre quelque chose. La société comme collectivité (...) est par là, d'après son idée, illimitée [unbegrenzt] ; elle brise continuellement ses frontières réelles et fortuites. »⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Dans l'introduction à la première partie de son ouvrage, Jean Jacob prend d'abord le soin de préciser à quel point Tönnies connaissait Hobbes, dont il était devenu un spécialiste incontesté. Voir Jean Jacob, *Communauté ou société ? – Tönnies versus Hobbes*, op. cit., pp.23-34.

⁶⁸⁷ *Léviathan*, chapitre XXI, op. cit. p.221. Voir plus haut un premier commentaire de cette citation au §11.

⁶⁸⁸ *Communauté et société*, Livre I, §25, op. cit., p.51.

L'argent est destiné à circuler, dans un cycle sans fin⁶⁸⁹. En lui se concentre l'essence de la société fondée sur l'échange, raison pour laquelle, en retour, l'argent imprime sa logique illimitée à tous les aspects et tous les recoins de la vie sociale : ainsi la circulation des hommes, mais aussi la circulation des concepts, circulation que rien ne saurait arrêter. Pas de frontières [*Grenzen*] pour les idées, les marchandises et les hommes. Autant la frontière de la communauté est essentielle à son identité, autant, lorsque s'impose la logique sociale, il n'est plus de frontières que résiduelles, ou que par délimitation arbitraire des marchés et des rapports de force. La frontière n'a en tout cas plus de signification substantielle, car les hommes ne sont plus liés entre eux par des « *rappports primitifs et naturels* », reliés entre eux par un pays et un paysage ; il n'y a plus tendanciellement qu'une « *pluralité de personnes pures [nackten : nues]* », c'est-à-dire – Tönnies a lu Hobbes... – des *masques* qui, dans leur anonymat universel, ne laissent plus apparaître que la fonction abstraite qu'ils représentent – la disponibilité – et qui recouvrent, voire détruisent les caractères concrets de l'individualité. « *Le concept de la personne est une fiction* », le support, comme unité et centre d'imputation, d'une infinité d'actions possibles ; la personne a « *une existence de nature entièrement idéale* »⁶⁹⁰.

Ceux qui dominent la société et qui en incarnent en même temps le mieux la logique, « *se tendent les mains par-dessus toutes les distances, frontières et idées, désireux d'échange, et considérant cette perfection spéculative [diese speculative Vollkommenheit] comme le seul pays, la seule ville, où tous les chevaliers d'industrie et les aventuriers (merchant adventurers) ont un réel intérêt commun.* » Les capitalistes n'ont pas de patrie.

Ce qui est frappant, dans la définition hobbiennne de la liberté, c'est qu'elle est totalement dissociée de la faculté raisonnable de l'homme, et même dissociée de toute humanité. Chez Hobbes, l'homme est libre au sens où une certaine pièce d'un mécanisme peut jouer *librement* et, comme on l'a vu, les termes de *liberty* et *freedom* « *peuvent être appliqués à des créatures sans raison* ». La liberté est donc au fond plus celle de l'espace que de la chose qui se déplace : la chose est ce qu'elle est et suit indéfiniment sa propre course selon l'inertie qui est la sienne ; l'espace, lui, est plus ou moins contraint, plus ou moins libre, et totalement *libre* lorsqu'il se confond avec le *vide*.

La société (marchande) crée un espace libre, l'espace indéfini des échanges (marchandises, hommes et idées), et le véhicule qui permet de s'y déplacer : l'argent, lui-même indéfini. Cet espace, dans la logique de son illimitation, ne connaît ni patrie ni frontières, et il libère les forces de toutes les choses qui s'y meuvent sans obstacle ; c'est lui qui est libre, c'est lui qui est *la liberté*. Il est ainsi tout le contraire de l'espace communautaire, limité et contraint, dans lequel chaque chose (biens matériels, hommes et idées) trouve sa place et sa fonction pour n'en plus pouvoir sortir ; non pas parce que cette chose recevrait de

⁶⁸⁹ La chrématistique « *n'a pas de but qui puisse la limiter, car son but c'est la richesse et la possession de valeurs* » – Aristote, *Politiques*, I-9, 1257b28, trad. Pellegrin, *op. cit.*, p.118.

⁶⁹⁰ *Communauté et société*, Livre III, §2, *op. cit.*, p.166. Nous y revenons plus loin §123.

l'extérieur, mécaniquement, la limite qui arrête son déploiement, mais parce qu'intérieurement, pourvue d'une sorte d'âme, elle est formée pour cette place et cette fonction, et pas n'importe quelle place et n'importe quelle fonction. Le vrai sujet est « *une unité, un tout par sa détermination intérieure* »⁶⁹¹. Par conséquent, le membre de la communauté *n'est pas libre*, si l'on entend par liberté une liberté indéfinie de mouvement et une disponibilité illimitée.

§ 103 – La société libère la femme et détruit la famille

Au §40 de son deuxième Livre, Tönnies consacre une réflexion tout à fait éclairante à « *l'activité masculine et féminine* ». Elle permet de saisir très concrètement dans quel esprit Tönnies construit son opposition entre société et communauté.

Voici ce qu'il écrit à propos de la mutation qui affecte la femme du fait de son insertion dans la société, mutation qu'il juge analogue à celle que subit le prolétaire : « *le commerce, puis ensuite, non pas le travail industriel, mais la liberté et l'indépendance avec laquelle l'ouvrière comme auteur de ses contrats et comme propriétaire d'argent, etc., est introduite dans la lutte et la conservation de la vie, exigent un développement des connaissances [Bewusstheit] de celle-ci au cours duquel elle doit acquérir la pensée réfléchie [rechnenden Denken, pensée qui calcule]. La femme devient éclairée [aufgeklärt], froide [herzenkalt, au cœur froid] et instruite [bewusst]. Rien n'est plus étranger à sa nature primitive, ni plus abominable, malgré toutes les modifications acquises. Rien n'est plus caractéristique et plus significatif pour le processus social de la formation et de la dissolution de la vie communautaire. Ce n'est que par un tel développement que l'individualisme supposé par la société devient une réalité.* »⁶⁹²

Plus tôt dans son ouvrage, Tönnies a expliqué que, comme l'exprime une vérité commune fondée sur l'expérience, « *les femmes se meuvent le plus souvent d'après leurs sentiments* », tandis que les hommes, plus intelligents, obéissent à leur intelligence à ce point que « *eux seuls sont capables de calcul* »⁶⁹³. Du moins en est-il ainsi essentiellement et naturellement, mais, comme on vient de le voir, le passage à la société, marchande et industrielle, bouleverse cet ordre en effaçant la différence des sexes. Dès lors que la femme sort de la sphère domestique et accède au marché du travail, elle devient un homme comme les autres – calculateur, intelligent, délié, abstrait. La femme, qui incarnait tout spécialement les valeurs de la communauté (chaleur, affectivité, générosité

⁶⁹¹ *Communauté et société*, Livre III, §1, op. cit., p.163.

⁶⁹² *Communauté et société*, Livre II, §40, op. cit., p.156. Immédiatement à la suite du texte que nous venons de citer, Tönnies ajoute, et cela a son importance, que cette « *abominable* » mutation « *contient aussi la possibilité de vaincre celui-ci [l'individualisme] et celle de la reconstruction des formes de la vie communautaire. Depuis longtemps on a reconnu et affirmé l'analogie entre le sort des femmes et celui du prolétariat.* »

⁶⁹³ *Communauté et société*, Livre II, §33, op. cit., p.139.

spontanée, etc.), et leur cristallisation dans la volonté essentielle ou organique [Wesenwille]⁶⁹⁴, accède à la volonté réfléchie ou arbitraire [Kürwille] : émancipée des liens qui la retenaient au foyer mais qui donnaient signification immédiate – non réfléchie, non délibérée, encore moins calculée – à son existence, devenue à son tour disponible, désœuvrée mais employable, la femme doit enfin réfléchir, choisir et décider. Elle le doit d'abord pour elle-même, dans la mesure où c'est elle qui signe – librement – le contrat de travail et reçoit salaire pour le travail qui est *le sien*. La femme devient une personne à part entière à mesure qu'elle s'arrache, ou plutôt qu'elle est arrachée, au lien communautaire.

« Depuis longtemps, ajoute Tönnies, on a reconnu et affirmé l'analogie entre le sort des femmes et celui du prolétariat »⁶⁹⁵. C'est que le prolétaire, lui aussi, a été arraché aux liens communautaires pour devenir travailleur abstrait employable à toutes fins, sans feu ni lieu ; le prolétariat compte indistinctement hommes et femmes, et la distinction des sexes, primordiale dans la communauté, ne devient plus qu'accidentelle dans la vie du salarié, comme d'ailleurs la famille elle-même devient accidentelle dans la vie des travailleurs. C'est qu'en société la famille n'est plus voulue pour elle-même par ses propres membres, mais qu'elle n'est envisagée et vécue que comme le moyen ou le support d'autre chose qu'elle-même. En effet, « l'homme et la femme », soutient Tönnies, constituent dans leur union différenciée « la couche intérieure » et « aussi la plus ancienne »⁶⁹⁶ de la communauté, son noyau, de telle sorte que toutes les autres couches n'en soient qu'un prolongement (descendants d'abord, puis serviteurs). Ainsi, précise-t-il, « l'étude de la famille est l'étude de la communauté elle-même, comme l'étude de la cellule organique est celle de la vie. »⁶⁹⁷

La cellule, pour prolonger la métaphore, n'est ni une brique ni un atome (au sens originel) : elle est déjà organisée, c'est-à-dire à la fois unie et différenciée. Tout l'organisme est déjà dans la cellule. De même, toute la communauté est déjà dans le couple de l'homme et de la femme, c'est-à-dire dans la différence originelle des sexes. La société attaque donc la communauté de bien des manières et par bien des côtés, mais, en fabriquant un prolétariat sexuellement indifférencié, ou, du moins, sexuellement différencié seulement de manière accidentelle, elle attaque la communauté à sa racine même.

⁶⁹⁴ « Le domaine de la vie et du travail communautaires convient de préférence et même nécessairement aux femmes. La maison est le lieu propre ou familier et naturel de leurs agissements, non le marché ou la rue. » – *Communauté*, II-39, *op. cit.* p.152, La femme à la maison..., mais pas seulement ; à la femme revient naturellement ce qui relève de l'activité artistique, produit le plus élevé de la volonté organique : « toutes les muses sont femmes » – *Communauté*, II-39, *op. cit.*, p.153, et « tout art retombe par sa nature, de même que les activités rurales et domestiques, dans le domaine du travail que l'on peut qualifier de chaud, de tendre, d'humide et d'organique, donc naturellement féminin et par conséquent communautaire. » – *Communauté et société*, II-40, *op. cit.*, p.154. C'est la communauté en tant que telle qui tend vers le féminin, tandis qu'assurément la société est masculine.

⁶⁹⁵ *Communauté et société*, Livre II, §40, *op. cit.*, p.156.

⁶⁹⁶ *Communauté et société*, Livre I, §13, *op. cit.*, p.26.

⁶⁹⁷ *Communauté et société*, Livre I, §12, *op. cit.*, p.26.

Ces propos sur les femmes sont tout à fait comparables à ceux que tient Rousseau, un peu plus d'un siècle plus tôt, il est vrai, dans *Emile* (cf. la première partie du livre V, consacrée à Sophie) ou dans *La Nouvelle Héloïse*, où Saint-Preux décrit en Julie la divinité tutélaire de la communauté de Clarens⁶⁹⁸. A cette différence près que là où Rousseau n'hésite pas à se faire explicitement prescriptif et moralisateur, Tönnies, de son côté prétend en rester à une « *sociologie pure* » dont le but serait de dresser le tableau objectif des archétypes sociaux. Mais, alors que l'on serait tenté de négliger cette « *sociologie* » de la femme à cause de ses côtés dérangeants ou désuets, et de la recouvrir d'un voile pudique⁶⁹⁹, il faut au contraire considérer combien elle est instructive. Les propos de Tönnies sur la femme sont aussi significatifs et dérangeants que ses propos sur l'inégalité du maître et des serviteurs. Ils montrent, et là est ce qui importe, que la communauté repose tout entière sur la différenciation, que la différenciation lui est essentielle : celle de l'homme et de la femme, en premier lieu, mais aussi celle des parents et des enfants, celle des vieux et des jeunes, ou encore celle des maîtres et des domestiques ; et cette *différenciation* institue a priori l'*inégalité*. Par opposition, la société fabrique l'inégalité qui la caractérise et la structure (entre marchands et producteurs, capitalistes et salariés) sur la base de l'*indifférenciation* et de l'*égalité* des personnes, sans considération de sexe, d'âge ou d'origine.

§ 104 – L'agent, l'acteur et la personne

« *Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originellement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. La nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. La capacité d'être formé, comme telle, est le caractère propre de l'humanité.* »⁷⁰⁰

La célèbre déclaration de Fichte couronne une longue tradition humaniste ; elle prend son origine dans l'oubli d'Épiméthée, dans « l'homme nu » de Protagoras. Puisque l'homme n'est rien, il doit devenir ; puisqu'il n'est absolument rien, il peut absolument tout devenir. Cette ouverture à tous les possibles définit l'homme par son éducatibilité. Mais qui éduquera l'homme ? L'homme s'éduquera lui-même et c'est ainsi que, étant son propre créateur, il pourra se choisir et s'inventer : « *Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton arbitre [arbitrio], entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. (...) souverain de*

⁶⁹⁸ En 1905, dans une courte biographie du poète Schiller, Tönnies fait l'éloge de Rousseau comme défenseur de la campagne et de la vie rurale contre la ville. Cf. Jean Jacob, *Communauté ou société ?*, op. cit., p.320.

⁶⁹⁹ C'est par exemple ce que l'on constate dans l'ouvrage d'Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes*, op. cit., qui n'accorde aucune place à la question de la femme dans son compte rendu – par ailleurs très clair et très éclairant – de *Communauté et société*. L'objectif déclaré de cet auteur est de reconsidérer le travail de Tönnies dans la perspective d'une critique sociale radicale. De fait, cela s'accorde mal des aspects réactionnaires de l'œuvre de Tönnies.

⁷⁰⁰ Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [1796], traduction Alain Renaut, PUF, Paris, 1998, p. 95.

toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. »⁷⁰¹ Mais comment croire à cet homme qui n'est rien et peut tout devenir, c'est-à-dire comment croire que de rien quelque chose puisse naître ? Dieu crée *ex nihilo*, mais l'homme ? L'homme réel, l'homme concret, est toujours-déjà précédé, toujours-déjà quelque chose quelque part, en attendant d'être quelqu'un. Il est né d'un homme et d'une femme, pas de rien. Il est homme, ou femme, il est de ce pays et pas d'un autre, de cette lignée, de ce peuple ; tant et tant de choses le définissent et le limitent d'emblée, sans l'empêcher pourtant de devenir, mais devenir à *partir* d'elles.

« *Le concept de la personne est une fiction* »⁷⁰², écrit Tönnies. La société invente cette fiction, qu'elle a un puissant intérêt à entretenir et promouvoir : les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits, libres et égaux comme personne(s)... La personne est précisément ce *rien* qui peut *tout* devenir ; « *unité par détermination extérieure* », ce *rien* peut *tout* faire : « *la volonté de la personne n'a de réalité et d'unité (...) que par rapport à des actions possibles* ». ⁷⁰³ La *personne* n'est rien parce que sa volonté n'est pas incarnée dans un *individu* de chair, de sang et d'esprit, tributaire et héritier d'une communauté concrète, parce que sa volonté n'exprime aucune réalité concrète ; elle est séparée par un néant de l'individualité déterminée, elle se concentre en un *arbitre* extérieur en position de choix. Lorsque toutefois cette infinie potentialité finit par entrer dans la réalité, elle prend aussitôt la signification d'une disponibilité permanente et d'une employabilité universelle. Elle entre ainsi dans le système de l'utilité, système de l'infinité des utilisations réciproques : elle entre en société.

La *personne* est dès lors l'*acteur* social idéal précisément parce qu'elle est désincarnée, déréalisée, prête, en principe et en droit, à tous les rôles – mais seulement à des rôles⁷⁰⁴. L'usage récent de la langue française, et tout particulièrement dans le vocabulaire du management (management d'entreprise et management éducatif), a systématisé le remplacement de l'*agent* par l'*acteur*. Or, comme on le sait, le plus grand acteur est celui qui peut jouer tous les rôles et, comme le caméléon de Pic de la Mirandole⁷⁰⁵, adopter la couleur de tous les *environnements* ; le plus grand acteur est celui qui sait le mieux effacer sa personnalité jusqu'à l'anéantir. L'acteur social en devenir, qui est l' « *acteur de sa propre vie* », doit ainsi acquérir non pas le *savoir* et le *savoir-faire* qui risqueraient de *marquer* et d'affirmer cette *personnalité*, mais seulement les *compétences* et les *savoir-être* qui le rendront employable à toutes fins.⁷⁰⁶

⁷⁰¹ Pic de la Mirandole, *De la dignité humaine* (1486), in *Œuvres philosophiques*, traduit du latin par O. Boulnois et G. Tognon. PUF, 1993, p.4. Même idée chez Sartre, où la liberté procède du néant, et même si Sartre ne croit pas au libre arbitre délibératif, mais au « projet ».

⁷⁰² *Communauté et société*, Livre III, §2, *op. cit.*, p.166.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ « *Dans la biographie qu'il a consacrée à Thomas Hobbes Leben und Lehre, Tönnies consacre une page au concept de "Person" tel que défini par Hobbes. (...) la "personne" n'est qu'un acteur qui joue un rôle.* » – Jean Jacob, *Communauté ou société ?*, *op. cit.*, note de bas de page, p.207.

⁷⁰⁵ « *Qui n'admirerait ce caméléon que nous sommes ?* », *De la dignité humaine*, *op. cit.* p.5.

⁷⁰⁶ Voir plus haut §§24-30

Pour Tönnies, l'artiste est au contraire *l'agent* parfait : il agit réellement, et il agit de telle sorte que personne à sa place ne pourrait faire ce qu'il fait. Il est légitime, en ce sens, d'opposer *création* à *fabrication*, à condition de bien voir que créer, pour l'artiste, n'est absolument pas partir de rien, *ex nihilo*, mais au contraire partir de lui-même, de son individualité, à la rencontre d'une matière déjà donnée. Cette individualité renvoie à son tour à une autre individualité, le monde concret de la communauté, un monde spirituel et matériel : une langue, des symboles, des hommes, un paysage, etc. La création est un libre jaillissement de *l'individu*, pas un libre choix de la *personne*. Du reste, l'artiste lui-même exprime sa liberté en termes de nécessité – la nécessité de l'œuvre le contraint et elle exclut toute part d'arbitraire. Pourtant cette nécessité n'est pas celle d'une rationalité abstraite, conceptuelle, impersonnelle, elle est la nécessité intérieure de l'être individuel, du sujet concret qu'est l'artiste. En ce sens, on peut opposer cette liberté comme *jaillissement*, ou comme *expression*, à la liberté comme arrachement et déliaison, comme Tönnies oppose liberté essentielle et liberté réfléchie. La liberté essentielle (de la *Wesenwille*) ne suppose pas l'effacement de la personnalité dans l'œuvre, ce qui l'assimilerait aussitôt à la fabrication, mais elle suppose au contraire l'expression de ce qui est substantiel dans cette personnalité (et qui n'est donc pas de l'ordre de la subjectivité arbitraire). *L'agent* libre n'est donc surtout pas *l'acteur* de sa propre vie...

B – L'HABITUS COMMUNAUTAIRE

§105 – Contre Descartes

La deuxième partie du Livre II de *Communauté et société* s'achève par une déclaration générale sur la volonté et la liberté d'apparence spinoziste et très anti-cartésienne ; la liberté, qui est la même chose que la volonté, n'a de réalité et de vérité, elle n'est *wirklich*, que comme développement de la nécessité intérieure d'un être. Rien, explique Tönnies, ne peut être dit libre « *comme s'il était entièrement indépendant à chaque instant [in jedem Zeithelchen : dans chaque particule de temps] de la perfection [Vollkommenheit : état de ce qui est complet, parfait] de ses conditions intérieures et extérieures.* »⁷⁰⁷ Par cette formule un peu obscure, Tönnies s'en prend à la conception cartésienne du temps et de la liberté : celle-ci suppose d'une part un temps fait de particules extérieures les unes aux autres, d'instants indépendants, sans continuité substantielle, et d'autre part, parallèlement, une liberté faite de particules de volition ontologiquement indépendantes les unes des autres. Ce temps sans durée et cette liberté indépendante de toute condition, définissent tout à la fois l'acte absolument libre du Dieu qui crée le Ciel et la Terre, mais aussi l'acte absolument libre de l'homme qui juge et choisit sur fond d'absolue indifférence : « *Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaient qu'un* ». ⁷⁰⁸

En réalité, ce schéma essentiellement discontinuiste du temps et de la volonté est construit pour mettre en scène une « *liberté imaginaire* », à laquelle ne correspond aucune réalité : la liberté d'un sujet situé comme hors du temps et hors de lui-même – c'est-à-dire situé nulle part – capable à tout instant d'inventer le monde et de s'inventer lui-même, de choisir et de se choisir, en « *maître et libre créateur [Herr und freier Schöpfer] de sa personnalité intellectuelle.* »⁷⁰⁹ Telle est la fiction qu'invente la volonté réfléchie lorsqu'elle forge l'idéal d'elle-même, de Pic de la Mirandole à Fichte en passant par Descartes. Or, cette fiction coïncide parfaitement avec la représentation que, dans le même temps, la société promet de sa propre constitution⁷¹⁰ et des personnes qui la

⁷⁰⁷ *Communauté et société*, Partie II, §32, *op. cit.*, p.138.

⁷⁰⁸ Sartre, *Critiques littéraires, Situations I, La liberté cartésienne* [1947], idées-Gallimard, Paris, 1975, p.405.

⁷⁰⁹ *Communauté et société*, Partie II, §32, *op. cit.*, p.138.

⁷¹⁰ C'est l'idée de la nation-contrat, ce « *plébiscite de tous les jours* » dont parle Renan. Il est vrai que Renan insiste sur l'épaisseur historique de la nation (« *possession en commun d'un riche legs de souvenirs* »), mais il n'en demeure pas moins que par « *plébiscite de tous les jours* », c'est-à-dire un choix de chaque instant, un « *consentement actuel* », il insiste sur la discontinuité, et, ajoute-t-il, « *l'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes.* » ; ce n'est pas le temps qui, essentiellement, porte la nation et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire qu'elle soit recréée d'instant en instant, comme œuvre de la *Willkür/Kürwille*. Lorsque Renan prononce cette conférence en Sorbonne – le 11 mars 1882 –, il le fait pour contrer la définition allemande de la nation. Le propos est d'ordre général, mais il s'agit de savoir si l'Alsace-Moselle a été *annexée* ou *recupérée*. Pour Tönnies, la réponse ne fait pas de doute et c'est ce qui le décide,

composent. La société aime à se représenter comme maître et libre créateur, comme maître et possesseur souverain, et d'elle-même et du monde, comme le sujet cartésien aime à se représenter comme souverainement détaché par le moyen radical du doute qui anéantit tout lien, toute continuité et tout rapport à autrui, et comme le souverain moderne aime à se représenter comme *absolutus*, délié, tenu et retenu par rien et n'ayant plus qu'à... vouloir.

Mais la réalité de la vie – dès son stade proprement biologique – est au contraire *l'enracinement* et *l'incorporation* de la volonté dans la continuité du temps et de l'être : « *La véritable liberté de la volonté réside dans son existence [die wirkliche Freiheit des Willens besteht in seinem Dasein]* »⁷¹¹. La liberté consiste à être ce que l'on est, à vouloir ce que l'on est ; or, ce que l'on est, de la cellule à l'homme, se situe dans la continuité et la dépendance organique d'un monde qui étend sans rupture ses formes d'organisation de proche en proche⁷¹². Le vouloir essentiel [*Wesenwille*] est un vouloir-être organique fondamental qui précède tout choix, de telle sorte que vouloir, avant d'être vouloir *quelque chose*, est d'abord et dès l'origine se vouloir soi-même, et se vouloir dans un monde déjà constitué, donc vouloir aussi ce monde. La *communauté* est bien sûr ce monde déjà constitué. Quant à la *coutume*, elle est elle-même le vouloir essentiel/organique [*Wesenwille*] de la communauté.

§ 106 – Communauté et société : chez soi ou hors de soi

« *Tout ce qui est confiant [vertraut], intime [heimlich] vivant exclusivement ensemble est compris comme la vie en communauté (...). La société est ce qui est public [die Öffentlichkeit] ; elle est le monde, [die Welt] ; on se trouve au contraire en communauté avec les siens depuis la naissance (...). On entre dans la société comme en terre étrangère.* »⁷¹³ La communauté est donc le lieu de la confiance [*Vertrauen*], à comprendre ici au sens propre d'une familiarité cultivée d'abord dans la sphère domestique. La maison que l'on habite est le monde discret, voire secret de l'intime [*heimlich*]. Ce monde, protégé du regard étranger, est la sphère du *Heim*, c'est-à-dire du foyer, le *home* anglais, un foyer qui s'étend jusqu'à la *Heimat*, la petite patrie où chacun trouve à jamais son refuge. Ce chez-soi est aussi un entre-soi, où l'on vit – depuis la nais-

dans un mouvement d'enthousiasme patriotique, à quitter le nid familial pour entamer ses études à Strasbourg en 1872 (cf. Jean Jacob, *Communauté ou société ?*, op. cit., p.100). Nous citons le texte de Renan d'après l'édition originale de 1882, publiée chez Calmann-Lévy, Paris, p.27 et p.29. Il ne faudrait pas oublier cependant qu'avant ce texte souvent cité, Renan a longtemps soutenu dans ses œuvres historiques et politiques le principe de l'inégalité des hommes et des races, et qu'il peut aussi bien être considéré, avec Taine, comme un des penseurs de référence du nationalisme militant d'après 1890 ; voir à ce sujet les remarques de Zeev Sternhell, dans la préface de la seconde édition de *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard, Paris, 2000 (première édition 1972).

⁷¹¹ *Ibid.* Le *Dasein* dont il est question ici est qualifié par Tönnies comme mode de la « *substance infinie, incompréhensible, indéterminée* ».

⁷¹² « *Est organique tout ce qui, réel, peut être pensé comme associé et dépendant de la réalité tout entière qui détermine sa nature et ses mouvements.* » – *Communauté et société*, introduction du Livre I, §1, op. cit., p.5.

⁷¹³ *Communauté et société*, introduction du Livre I, §1, op. cit., p.4.

sance – avec des familiers, et seulement avec des familiers, ceux que l'on reconnaît comme les siens [*die Seinen*] et par qui l'on est reconnu comme des leurs. Voilà pourquoi « *l'homme normal [der gewöhnliche Mensch, l'homme habituel] se trouve ordinairement le plus heureux et le plus serein quand il est entouré de sa famille. Il est alors chez lui [bei sich] (chez soi).* »⁷¹⁴

On voit ainsi que communauté et société s'opposent comme *dedans* et *dehors*. En société, on est comme à l'étranger, on n'est jamais chez soi ni entre soi, on est dans un espace indéfiniment ouvert, qui ne se reprend ni ne se referme jamais dans son unité, un espace qui n'est pas un monde. Un tel environnement est littéralement inhabitable parce qu'on ne saurait en faire le tour, en prendre une possession intime, ni en faire un prolongement de soi. L'individu social est étranger et indifférent à son environnement humain, avec lequel rien ne l'invite à tisser un lien essentiel, vital, à commencer par le lien affectif qui attache à des familiers. Mais l'individu social est aussi étranger à son environnement naturel, dans lequel il ne se reconnaît pas, qu'il ne ressent pas comme lui étant consubstantiel. La société – prise dans sa logique – consomme la rupture de l'homme avec l'homme et de l'homme avec la nature.

Le lieu qui matérialise cette rupture est « *la grande ville [qui] est tout simplement le type de la société.* »⁷¹⁵ Tönnies explique en effet que la (petite) ville porte à son plus haut degré de complexité l'organisme communautaire, mais qu'elle peut encore être pensée comme une extension du modèle familial. En revanche, dans la grande ville, les individus et les familles ne sont plus « *rassemblées en un endroit commun (...) que d'une manière fortuite.* »⁷¹⁶ Il n'y a plus de lien intrinsèque – substantiel – entre les individus et les groupements humains, encore moins avec le paysage naturel. Or, « *plus l'état social devient général dans une grande nation (...), plus la totalité de ce pays, ou le monde entier, tend à devenir semblable à une grande ville unique.* »⁷¹⁷

Tönnies explique encore de façon saisissante que, dans la grande ville cosmopolite, « *les maîtres, les riches, les hommes cultivés, sont seuls réellement actifs et vivants* ». Dans la métropole, industrielle par nécessité mais essentiellement commerciale, « *les arts cherchent (...) le gain ; ils sont eux-mêmes transformés en valeur capitaliste. La pensée et l'opinion s'y produisent et y changent rapidement.* » Le stade final de cette évolution est « *la forme la plus élevée du genre : la ville mondiale* ». « *En elle l'argent et le capital existent en quantité illimitée, ils y sont tout-puissants ; elle est capable de produire des marchandises et de la science pour la terre tout entière, de faire des lois valables et de créer l'opinion publique pour toutes les nations ; (...) et les hommes de tous les*

⁷¹⁴ *Communauté et société*, Livre I, §6, *op. cit.*, p.15. C'est Tönnies lui-même qui prend le soin de traduire le *bei sich* dans le français « chez soi ».

⁷¹⁵ *Communauté et société*, Appendice, §4, *op. cit.*, p.232.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p.231.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p.232.

*endroits de la terre se rassemblent en elle, cupides et avides de jouissance, mais aussi curieux et désireux de s'instruire. »*⁷¹⁸

L'individu social n'est plus parmi *les siens* ; il n'est plus *des leurs* : il n'y a plus de *siens* ni de *leurs* ; il n'est donc plus reconnu ni identifié par la place et la fonction que la communauté lui a assignées. L'individu est une *personne* indéfinie, reconnue par d'autres *personnes* comme lui, avec lesquelles il noue une infinité de relations contractuelles possibles. Dès lors, l'individu n'est plus seulement étranger au monde, mais il devient étranger à lui-même, comme placé hors de lui-même, sans cesse dans cette position artificielle que doit adopter l'acteur pour jouer ses rôles, mais sans pouvoir revenir à un moment ou un autre à une identité essentielle : c'est que cette identité essentielle – son individualité même – dépend elle-même d'une relation essentielle à un monde humain et naturel qui, précisément, a disparu.⁷¹⁹

Dans ce processus de dépossession, dans cette condition d'étrangeté qu'il fait naître, dans cette condition de l'homme moderne (social) se joue quelque chose d'équivalent, mais certainement plus communément répandu, à ce que Pascal voulait signifier dans sa fameuse formule : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.* »⁷²⁰ La destruction de la communauté et le triomphe de la société ne sont pas seulement la perte d'un monde – au profit d'un autre – mais c'est bien plus : la perte *du* monde.

§ 107 – La maison et le monde

La société, selon sa logique, signifie un espace et un temps ouverts, tout le contraire d'un monde. Ce que l'on vient de voir à propos de l'espace est tout

⁷¹⁸ *Ibid.*, p.233. Beaucoup de discours actuels contre la grande ville gentrifiée/prolétarisée pourraient se prévaloir de la réflexion de Tönnies afin de s'approfondir. Dans ce type de propos, de manière caractéristique, l'analyse socio-économique, l'analyse scientifique, dont Tönnies, il y insiste, se réclame, côtoie inextricablement le jugement moral. De ce point de vue, on est beaucoup plus près de Rousseau – pourfendeur de la grande ville pour des raisons très similaires – que de Marx. Tönnies est largement tributaire de la détestation *völkisch* (et romantique) à l'encontre de la grande ville ; le caractère corrupteur, dissolvant et égalisateur de la grande ville cosmopolite est une constante du discours ethno-nationaliste de 1850 jusqu'au nazisme. Les nazis exprimeront de manière systématique leur haine de « l'asphalte » jusqu'à ce que, une fois au pouvoir, ils infléchissent ou atténuent leurs propos en vue de rendre possible l'adhésion de la classe ouvrière au programme d'armement, ou du moins d'éviter de réveiller son hostilité : cf Victor Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich, Carnets d'un philologue*, traduit de l'allemand par Élisabeth Guillot, Albin Michel Agora, Paris, 2002 (première édition allemande en 1947), p.310.

⁷¹⁹ Jusqu'à un certain point, on pourrait considérer *l'Étranger* de Camus comme l'illustration phénoménologique parlante du processus d'aliénation. L'Alger de Camus est une grande ville ; le roman commence avec la perte (en fait déjà consommée) du dernier lien communautaire qui aurait pu encore retenir Meursault – sa mère. Meursault n'est personne, il n'est plus (qu'une) personne ; il ne reconquerra de personnalité qu'à la veille de sa mort ; en attendant, il n'est qu'un acteur qui enchaîne des rôles, aussi extérieurs qu'absurdes (le rôle du fils en deuil, celui de l'amant, du criminel, de l'accusé à son procès, du condamné à mort...). *Noces*, ou *l'Été*, sont au contraire la célébration fervente et juvénile de la communion, du lien, sinon de la communauté, avec la terre, la mer, les gens de Bab-el-Oued, l'humanité entière...

⁷²⁰ Pascal, *Pensées, Transition de la connaissance de l'homme à Dieu*, fr.187 édition Le Guern, *op. cit.*, p.615.

aussi vrai du point de vue du temps : la société multiplie les occasions de nouvelles rencontres ; elle plonge sans arrêt dans le bouillonnement de l'excitation ceux qui peuvent y vivre en maîtres, qui ne demeurent jamais mais *bougent* sans cesse. *Mobilité* et *flexibilité*, mais d'une autre sorte, sont aussi requises de ceux qui y vivent en esclaves. De même que la société est « hors sol », de même rien en elle ne saurait durer ni se répéter ; la société s'accomplit dans le *changement* et l'*innovation*. Elle est *ournée vers l'avenir*. La condition de possibilité de la communauté est inverse : la communauté n'existe que dans la permanence et la répétition ; elle n'anticipe pas un avenir, elle perpétue un passé. Elle ne peut d'ailleurs le faire que parce qu'elle est close, et non pas ouverte à toutes les rencontres, à toutes les contingences. La communauté s'inscrit dans un lieu, d'abord la maison : « Elle est le premier monde de l'être humain. »⁷²¹ « Car la maison est notre coin du monde. Elle est – on l'a souvent dit – notre premier univers. Elle est vraiment un cosmos. »⁷²² Premier monde à tous égards, à la fois matriciel et archétypique.

La maison est close mais pourtant en relation avec le monde qui est au-delà du monde qu'elle constitue : pas de maison sans porte ni fenêtres ; la maison ne se refuse pas à l'extériorité, elle l'accueille, mais elle l'accueille selon les normes de sa propre clôture ; on n'y entre que sur invitation et parce qu'on en prend la peine : « prenez donc la peine d'entrer »... La maison n'est pas un hall de gare. Voilà pourquoi « la maison, dans la vie de l'homme, évince les contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé »⁷²³. A l'unité recueillie de la maison répond la permanence singulière du sujet humain.

Ce monde clos et structuré est *habité*, c'est-à-dire, selon l'étymologie, « habituellement fréquenté », et « tout espace vraiment habité porte l'essence de la notion de maison. »⁷²⁴ On en connaît le moindre recoin, on s'y oriente les yeux fermés, les angles s'en sont émoussés⁷²⁵, on y est entièrement accommodé et chaque pièce, voire chaque objet, chargé de signification et d'histoire, offre le visage de la familiarité et de la nécessité. Même dans le plus grand désordre, rien n'y est accidentel ni étranger. La communauté-monde, à partir de son archétype, la maison, s'inscrit donc matériellement dans une *demeure* – un lieu où l'on demeure, un espace qui n'est pas l'espace de la géométrie ; non pas un espace, en réalité, mais un *lieu*, qui a recueilli et organisé les sédiments du temps, un lieu où l'on s'arrête, où l'on s'attarde, où l'on revient, où rien – aucun avenir – ne presse⁷²⁶. Au contraire, « à Paris, il n'y a pas de maisons. Dans

⁷²¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1957, p.26 : « Avant d'être "jeté au monde" comme le professent les métaphysiques rapides, l'homme est déposé dans le berceau de la maison. Et toujours, en nos rêveries, la maison est un grand berceau. (...) La vie commence bien, elle commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison. »

⁷²² *La poétique de l'espace*, op. cit., p.24.

⁷²³ *La poétique de l'espace*, op. cit., p.26.

⁷²⁴ *La poétique de l'espace*, op. cit., p.24

⁷²⁵ Cf. plus haut §39.

⁷²⁶ *Demeure/demeurer* vient du latin *mora*, qui signifie « retard, délai, arrêt, pause », d'où, par extension, « séjour ». *Sédiment*, comme *sédentaire*, comme *siège*, viennent du latin *sedere*, « être assis », « demeurer ». Quant à *maison*, le mot vient du verbe latin *manere*, « séjourner, rester, demeurer ».

des boîtes superposées vivent les habitants de la grand'ville. « Notre chambre parisienne, dit Paul Claudel, entre ses quatre murs, est une espèce de lieu géométrique, un trou conventionnel que nous meublons d'images, de bibelots et d'armoires dans une armoire. »⁷²⁷

La maison, la demeure, est donc le lieu où le temps s'est arrêté, ou du moins s'est ralenti, et où l'expérience peut devenir un vécu, c'est-à-dire un rapport organique au monde, à la fois physique, affectif et imaginaire, porteur d'un sens, porteur du sens originaire : « Mais au-delà des souvenirs, la maison natale est physiquement inscrite en nous. Elle est un groupe d'habitudes organiques. À vingt ans d'intervalle, malgré tous les escaliers anonymes, nous retrouverions les réflexes du « premier escalier », nous ne buterions pas sur telle marche un peu haute. Tout l'être de la maison se déploierait, fidèle à notre être. Nous pousserions la porte qui grince du même geste, nous irions sans lumière dans le lointain grenier. La moindre des clenchettes est restée en nos mains. »⁷²⁸ Un peu plus loin, Bachelard ajoute : « Le mot habitude est un mot trop usé pour dire cette liaison passionnée de notre corps qui n'oublie pas à la maison inoubliable. »⁷²⁹

§ 108 – La compréhension (consensus) comme hexis communautaire

La société se pense volontiers comme un espace partagé, réel ou, mieux encore, virtuel et totalement délocalisé. La communauté s'inscrit dans un lieu, dont elle est absolument indissociable. Ce lieu est un *lieu commun* : au propre, un endroit où l'on se fréquente, au figuré, une pensée familière où l'on se retrouve. Le lieu commun, en ce sens, c'est la langue que parlent naturellement ceux qui vivent et travaillent ensemble. En réalité, ce qui caractérise les membres d'une communauté, c'est qu'ils se comprennent sans avoir à se mettre d'accord ; la langue qu'ils parlent, leur(s) lieu(x) commun(s), ne sont donc pas le moyen de forger un accord mais l'expression d'un accord préexistant. La langue est l'expression d'une compréhension première, originelle. Cette compréhension, cet accord à la fois spirituel et organique, Tönnies le nomme *Verständniss* et propose le latin *consensus* à titre de synonyme.

Le *consensus* est littéralement un *sentir* commun, c'est-à-dire une capacité pré-réflexive d'appréhender le monde qui se joue au niveau du sentiment : c'est ce que nous avons rencontré chez Protagoras sous le nom de *hexis* et sous la forme d'une sensibilité commune d'un peuple⁷³⁰. Tönnies la définit comme « une connaissance intime les uns des autres » fondée sur « une participation directe d'un être à la vie des autres par l'inclination à partager leurs

⁷²⁷ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, op. cit., p.42. Bachelard cite ici un extrait de *L'oiseau noir dans le soleil levant*, de Paul Claudel, publié en 1929. Bachelard ajoute un peu plus loin (même page) : « Au manque des valeurs intimes de verticalité, il faut adjoindre le manque de cosmicité de la maison des grandes villes. Les maisons n'y sont plus dans la nature. Les rapports de la demeure et de l'espace y deviennent factices. Tout y est machine et la vie intime y fuit de toute part. »

⁷²⁸ *La poétique de l'espace*, op. cit., p.32.

⁷²⁹ *La poétique de l'espace*, op. cit., p.33.

⁷³⁰ Voir plus haut, §§54, 55, et 93.

joies et leurs peines. »⁷³¹ Cette *hexis*, toutefois, n'est pas tant ici une appréhension sensible du monde en général qu'une appréhension sensible des autres comme appartenant avec moi à un seul ensemble, ce qu'on peut traduire par « sympathie ». Ou plutôt, il serait peut-être plus exact de dire que la *compréhension* est la façon dont nous nous comprenons en comprenant le monde : parce que nous avons la même façon de sentir, la même façon de voir, la même façon d'entendre, alors nous nous sentons en communion et nous nous comprenons dans toutes les occasions de la vie commune, y compris et même lorsque nous ne sommes pas d'accord.

« La compréhension représente la force et la sympathie sociales particulières [der besondere sociale Trieb und Instinct] qui associent les hommes en tant que membres d'un tout. »⁷³² Tönnies écrit bien *Trieb et Instinct* ; la sympathie communautaire est désignée comme un *instinct*. L'ambiguïté est ici la même qu'à propos de la « volonté organique » : Tönnies ne manque jamais d'accuser ce qu'il peut y avoir de corporel, voire de biologique, dans la *Wesenwille*. Pour autant, il n'accorde pas à l'instinct le sens précis d'une sorte de programme d'espèce. Le mot est d'abord pour lui une manière de souligner l'opposition entre la dimension réfléchie, contractuelle, calculée, de la relation aux autres dans le cadre de la société, et la dimension immédiate, « viscérale », si l'on peut dire, de l'altruisme communautaire.

La compréhension, précise Tönnies en effet, est un « accord tacite (...) quant aux obligations et aux droits, au bien et au mal », une sorte de convention originaire qui lie les membres de la communauté, mais une convention qui n'a rien d'un contrat, car le contrat, lui, est articulé et fait usage de signes mûrement réfléchis en vue d'effets soigneusement calculés. « Mais la compréhension est par nature muette parce que son contenu est inexprimable, infini, incompréhensible. »⁷³³ Les membres de la communauté comprennent et se comprennent sans avoir besoin d'échanger une parole, ou peut-être se comprennent-ils « à demi-mot », comme dit le français, et c'est en cela d'ailleurs qu'ils constituent une communauté ; alors que les membres de la société, originellement étrangers les uns aux autres et même potentiellement hostiles, doivent, de leur côté, échanger des mots pour pouvoir arriver à s'entendre et construire un accord.

Cet accord muet, ou à demi-mot, qui se concrétise, comme par l'effet d'une harmonie préétablie, sous la forme de jugements et d'actions similaires, est précisément une des caractéristiques essentielles de la coutume. Pourquoi les membres de la communauté pensent-ils et agissent-ils de la même manière ? Par répétition et par imitation serait-on tenté de dire, en recourant ainsi à une explication mécanique ; tout serait une question de montage, donc de dressage. Ce qui ne convient ni ne convainc dans cette explication, c'est qu'elle

⁷³¹ *Communauté et société*, Partie I, §9, op. cit., p.20.

⁷³² *Communauté et société*, Partie I, §9, op. cit., p.20.

⁷³³ *Communauté et société*, Partie I, §10, op. cit., p.22.

ne rend compte que d'une petite partie des actes coutumiers, les plus simplifiés, les plus mécaniques ou les plus ritualisés. Mais la coutume n'est pas sans invention : même dans un univers familier, dans un monde parfaitement posé, il faut répondre à des situations différentes, à des cas nouveaux, et il faut alors savoir élaborer, inventer des solutions qui n'auront rien de simples répétitions.

Prenons l'exemple d'une conduite élémentaire : la marche. Même en terrain plan, elle n'est pas l'exécution mécanique d'un montage acquis ; mettre un pied devant l'autre est au contraire une invention de chaque instant, un miracle d'adaptation spontanée. Spontanée mais complexe, elle dépend de schèmes moteurs qui rendent le marcheur capable d'inventer sa marche sans avoir à y réfléchir, et c'est cela qui est trompeur. Une bonne partie de nos habitudes fondamentales, celles qui rendent possibles nos gestes quotidiens, ont ce caractère : ni mécaniques, ni instinctives, elles résultent de ce qu'il faut bien appeler une volonté incorporée. Cette volonté incorporée consiste dans la ressource intégrée d'un certain nombre de schèmes⁷³⁴ qui permettent d'élaborer sans cesse des réponses à la fois similaires et nouvelles à des situations apparentées mais jamais identiques.

Ce qui est vrai de l'habitude l'est aussi de la coutume. Les membres de la communauté ne sont pas des automates exécutant automatiquement le même programme. Ils adoptent les mêmes schémas de comportement, c'est vrai, mais selon une interprétation libre et créative. Lorsque Tönnies analyse la notion de *compréhension* et son corollaire, la notion de *concorde*, il se situe au cœur de ce « mystère » d'un comportement coordonné mais pourtant pas mécanique des membres de la communauté.

Ce mystère n'est autre que celui de cette *Wesenwille* qu'il évoque si souvent. En effet, la compréhension [*Verständniss/consensus*] et son prolongement dans « la *concorde* ou *esprit de famille* [*Eintracht oder Familien-Geist*]⁷³⁵ », constituent pour Tönnies le lien communautaire typique. Ainsi, l'*Eintracht* (*concordia*, précise-t-il en latin) est la « *volonté commune déterminante* », une volonté qui, néanmoins, n'est pas « *construite* » [*gemacht*].⁷³⁶ Comment une volonté – pas un instinct... – peut-elle être à la fois *commune* et *déterminante*, et en même temps *irréfléchie*, en ce qu'elle ne résulterait pas d'un accord conclu entre les membres de la communauté ? N'y aurait-il pas là quelque chose comme une volonté... involontaire ? Comment les membres de la communauté peuvent-ils sans mot dire vouloir la même chose ? Comment peuvent-ils vouloir la même chose et s'appliquer à l'atteindre en une notable variété de gestes et de comportements qui n'ont rien de mécanique ?

⁷³⁴ Voir plus haut §§37, 56 et 93.

⁷³⁵ *Communauté et société*, Partie I, §9, *op. cit.*, p.21.

⁷³⁶ *Communauté et société*, Partie I, §10, *op. cit.*, p.22.

§ 109 – L'habitus comme puissance d'invention

Ce problème est précisément celui que pose Pierre Bourdieu et qui rend selon lui nécessaire l'élaboration d'un concept qu'il nomme *habitus*⁷³⁷. Bourdieu explique en effet que cette notion permet d'écartier deux erreurs symétriques : la première consiste à *expliquer* le comportement comme l'effet mécanique de causes extérieures, la seconde à *comprendre* la conduite comme finalisée par le calcul délibéré de l'agent rationnel. « *Contre l'une et l'autre théories, il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'habitus, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent.* »⁷³⁸

Contre toute interprétation mécaniste, de type behavioriste, il faut d'abord bien considérer que ce ne sont pas les stimuli qui sont déterminants ; agir est autre chose que réagir. En effet, avant que le stimulus ne déclenche l'action, il faut d'abord qu'il soit constitué comme tel, c'est-à-dire *repéré* et *reconnu* comme mobile de l'action. En ce sens, le stimulus est une cause occasionnelle, mais la véritable cause est ailleurs, dans le schème. Le schème est premièrement une instance de jugement : c'est lui qui permet d'*apprécier* une situation donnée en fonction d'une finalité qu'il a prédéfinie. Le schème est deuxièmement une instance régulatrice de l'action en ce qu'il permet de définir les moyens, voire la *stratégie*, nécessaires à l'obtention de la fin. Pour autant, si le schème juge et règle, c'est sans réflexion ni calcul : il n'est pas le produit d'une conscience attentive et actuelle, mais il est inscrit dans le corps, en quoi il ressemble à un montage acquis et à une sorte de système réflexe. Mais ce qui fait qu'il n'est ni montage ni réflexe, c'est qu'il ne commande pas une action déterminée – stéréotypée. Il est une *disposition* à l'action en même temps qu'une *capacité* d'agir de façon souple et adaptée.

Cette analyse doit beaucoup, Pierre Bourdieu s'y est souvent référé, aux travaux de Maurice Merleau-Ponty sur l'expérience du corps vécu⁷³⁹. Ainsi, explique Merleau-Ponty, « *le sujet ne soude pas des mouvements individuels à des stimuli individuels, mais acquiert le pouvoir de répondre par un certain type*

⁷³⁷ Il ne s'agit pas ici de reprendre l'ensemble de la théorie de Bourdieu dans son contexte sociologique (relation structurelle de l'habitus à un « *champ* », logique de la « *distinction* » et de la concurrence en vue de l'acquisition d'un « *capital symbolique* », conditions de possibilité de la domination, etc.) Il s'agit simplement de reprendre Bourdieu là où il traite exactement du problème qui est le nôtre (et le sien d'abord...), le problème de l'harmonie préétablie des conduites sociales.

⁷³⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., pp.200-201 (à la section « *habitus et incorporation* »).

⁷³⁹ On peut se rapporter par exemple à l'analyse qui occupe la première partie de la *Phénoménologie de la perception* et notamment à la section III : « *La spatialité du corps propre et la motricité – L'habitude comme acquisition motrice d'une nouvelle signification* », in Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel Gallimard, Paris, 1992 (première édition 1945). Le terme même d'*habitus* y revient à plusieurs reprises pour rendre compte de la façon dont le corps humain habite le monde.

de solutions à une certaine forme de situations, les situations pouvant différer largement d'un cas à l'autre, (...) situations et réponses se ressemblant dans les différents cas beaucoup moins par l'identité partielle des éléments que par la communauté de leur sens. »⁷⁴⁰ Merleau-Ponty cite l'exemple de la capacité qu'a un organiste de changer d'instrument et de passer, en l'espace d'une heure, d'un certain orgue à un orgue configuré très différemment. Ce qui permet cela à l'instrumentiste, c'est qu'il a incorporé une certaine *structure* qui lui permet de *comprendre* ce qui constitue l'unité des pièces et permet leur jeu. Cette structure, il va la retrouver dans tous les instruments malgré des changements qui peuvent être considérables. Mais ce n'est pas son intellect, c'est son *corps* qui *comprend* l'instrument, qui l'habite et en prend possession dans l'action, en jouant, sans passer par la représentation : la structure est comprise non pas comme un concept mais comme un schème. D'où cette belle formule par laquelle Merleau-Ponty généralise son propos : « le corps est notre moyen général d'avoir un monde. »⁷⁴¹

Comment le corps constitue-t-il et comprend-il un monde propre à être habité ? Comment acquiert-il les schèmes de son monde ? Par l'habitude, car « l'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice. (...) comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps. »⁷⁴² Grâce à l'habitude, qui permet l'acquisition, l'intégration, l'incorporation des schèmes générateurs de l'action, le corps comprend sans avoir à connaître et veut sans avoir à délibérer. Le système – la structure – de ces schèmes, dans un champ donné, c'est cela que précisément Bourdieu nomme *habitus*⁷⁴³, un habitus d'autant mieux intégré qu'il permet à l'agent d'évoluer plus aisément et plus librement, grâce au « *sens pratique* » qui est le sien. L'*habitus* permet ainsi au corps tout à la fois de s'habiter et d'habiter le monde.

§110 – L'*habitus* comme conditionnement

L'*habitus* conditionne à un monde. Dans cette condition et à cette condition, il rend possible la liberté. Ainsi l'agent est-il libre et déterminé ; libre d'une liberté conditionnelle, du type de celle dont jouit le sportif sur le terrain : contraint par les règles, contraint par l'espace, contraint par l'action des autres joueurs, mais capable de bien autre chose que de simplement réagir à ces contraintes, capable, dans la grâce des meilleurs, d'anticiper et d'inventer *sur le champ* la

⁷⁴⁰ *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p.166.

⁷⁴¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p.171.

⁷⁴² *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p.167.

⁷⁴³ *Habitus* : « pourquoi être allé chercher ce vieux mot ? Parce que cette notion d'*habitus* permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'habitude, tout en s'en distinguant sur un point essentiel. L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. (...) L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur. » – Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1984, p.134. Les citations sont extraites de l'exposé fait à Genève en décembre 1978, intitulé « Le marché linguistique ».

solution inattendue qui assure le succès, grâce à son inégalable *sens du jeu*.⁷⁴⁴ *Sens du jeu* signifie que ce n'est pas la situation qui détermine l'action mais bien le sens que le sujet donne à la situation par la façon dont son corps la comprend. Si le sens du jeu est aussi bien une intelligence du jeu, c'est en tout cas une intelligence du corps ou une intelligence incorporée.

Néanmoins, « *parce que l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits – pensées, perceptions, expressions, actions – qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux* »⁷⁴⁵. La liberté de l'agent est en effet conditionnée par l'incorporation en lui des schèmes de pensée et d'action qui le *destinent* à un certain monde, un certain *champ*. Ces schèmes sont hérités, ils proviennent du passé de l'agent, de son éducation, laquelle éducation provient elle-même du passé de la société à laquelle il appartient. La confrontation de l'habitus à la réalité qu'il conditionne va sans cesse auto-renforcer l'habitus, et confirmer ainsi le conditionnement, mais, naturellement, si la réalité change, et change vite et brutalement, l'habitus, au lieu d'être le facteur essentiel de l'adaptation, devient la cause d'un désaccord insurmontable avec le monde.

L'habitus renvoie donc doublement au passé, au passé individuel et au passé collectif. Seulement, ce passé est oublié et ignoré comme passé. Ignorant du passé qui agit en lui ici et maintenant, ayant conscience en revanche des possibilités diverses que lui ouvre son action, l'agent s'imagine le libre inventeur de son orientation. Ainsi, l'habitus est-il une « *histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'habitus est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit* »⁷⁴⁶. De telle sorte que l'habitus, en même temps qu'il est capacité d'invention est aussi et d'abord capacité de reproduction et de conservation ; ainsi, par l'habitus, l'agent reproduit librement, de manière spontanée et inventive, les conditions sociales dont il hérite ; l'habitus est l'intériorisation individuelle d'une extériorité sociale.

De ce fait, l'habitus et les actes qu'il rend possibles défont tout naturellement le faux conflit de l'objectif et du subjectif ; l'habitus permet en effet de rendre

⁷⁴⁴ « Celui qui est engagé dans le jeu, pris par le jeu, s'ajuste non à ce qu'il voit, mais à ce qu'il pré-voit, à ce qu'il voit à l'avance dans le présent directement perçu, passant la balle non point où se trouve son partenaire mais au point que celui-ci atteindra – avant l'adversaire – dans un instant, anticipant les anticipations des autres, c'est-à-dire, comme dans la feinte, qui vise à les déjouer, des anticipations d'anticipations. » – Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.137.

⁷⁴⁵ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p.92.

⁷⁴⁶ *Le sens pratique*, op. cit., p.94. « Dire que le monde social est un lieu d'actes de connaissance, que les sujets sociaux connaissent le monde social, qu'ils agissent, pourrait-on dire, en connaissance de cause, qu'ils sont orientés par le sens de leurs pratiques et du monde social en fonction duquel se pensent leurs pratiques, qu'ils sont orientés par des significations qui ne sont pas nécessairement des fins, cela n'implique pas du tout qu'ils soient sujets conscients de ces significations et de ces actes de connaissance. » – Pierre Bourdieu, *Sociologie générale*, volume 1, op. cit., p.266.

compte *in concreto* de la façon dont un sujet assume *intérieurement* sa détermination objective, ou, aussi bien, de la façon dont l'objectivité sociale, *extérieure*, est investie par la subjectivité *intérieure* des agents⁷⁴⁷. En ce sens, les libres anticipations dont l'*habitus* rend l'agent capable sont autant d'actes de soumission à un ordre auquel il est d'avance accordé. En même temps que l'agent est accordé à l'ordre social, il est aussi et sans étonnement accordé aux autres agents, alors même qu'aucun accord n'est intervenu entre eux. Pour désigner et illustrer cet accord, Bourdieu parle d'une *collusio* [du verbe latin *con-ludere* : « jouer ensemble, s'entendre dans un jeu »] : « Accord immédiat dans les manières de juger et d'agir qui ne suppose ni la communication des consciences ni, moins encore, une décision contractuelle, cette *collusio* fonde une intercompréhension pratique, dont le paradigme pourrait être celle qui s'établit entre les partenaires d'une même équipe, mais aussi, en dépit de l'antagonisme, entre l'ensemble des joueurs engagés dans une partie. »⁷⁴⁸

Par la notion d'*habitus*, Bourdieu pense dissiper les deux mystères auxquels se heurte la pensée sociologique, auxquels elle donne tour à tour des solutions subjectivistes ou mécanistes, collectivistes ou individualistes, sans pouvoir les résoudre :

– comment les agents sociaux peuvent-ils agir de façon parfaitement adaptée à leur but sans pour autant viser consciemment et délibérément ni ce but ni les moyens de son exécution ?

– comment les agents sociaux peuvent-ils coordonner leurs actions, de telle sorte que les anticipations des uns répondent aux anticipations des autres, sans qu'aucun accord ait été établi entre eux, selon une orchestration sans chef d'orchestre ?⁷⁴⁹

§111 – Sociologie de la langue

Les deux questions que nous venons de poser valent naturellement pour la *collusio* fondamentale qu'est la langue. La langue suppose en effet l'acquisition d'un certain nombre de schèmes grâce auxquels peut être produite une infinité d'énoncés possibles relatifs à des situations variables et toujours changeantes : pas seulement des choses et des événements, mais aussi et constamment des locuteurs dont il faut anticiper la réception. Ces schèmes définissent une capacité linguistique qui est incorporée, incorporée au point que

⁷⁴⁷ « Les dispositions intérieures, intériorisation de l'extériorité, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique. » – P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p.92.

⁷⁴⁸ *Méditations pascaliennes*, op. cit., pp. 209-210.

⁷⁴⁹ D'où la célèbre définition de l'*habitus* présentée dans *Le sens pratique* (op. cit., p.88) : « *habitus*, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. »

l'agent l'ignore ; il se conforme aux règles de la grammaire sans en avoir conscience, prononce des mots sans connaître la phonétique, et parvient ainsi à ses fins sans poser explicitement les moyens d'y parvenir. Le locuteur brode librement, certes, mais à partir du canevas linguistique que définit son habitus ; il exerce sa liberté dans le cadre des contraintes qui sont celles de la langue, qui ne ressortissent pas seulement à la linguistique (à la « langue » des linguistes) mais aussi, insiste Bourdieu, aux règles de compétition et de distinction au sein du champ social : les schèmes socialement construits et inculqués de l'habitus linguistique « impliquent une certaine propension à parler et à dire des choses déterminées (intérêt expressif) et une certaine capacité de parler définie inséparablement comme capacité linguistique d'engendrement de discours grammaticalement conformes et comme capacité sociale permettant d'utiliser adéquatement cette compétence dans une situation déterminée. »⁷⁵⁰

Saussure affirme « qu'en considérant les rites, les coutumes, etc., comme des signes, ces faits apparaîtront sous un autre jour »⁷⁵¹, celui de la sémiologie ; on peut inversement considérer la langue comme une coutume et la voir se révéler ainsi dans sa vérité sociale, ce que Bourdieu cherche à faire au moyen du concept d'habitus linguistique. L'ouvrage dans lequel il explicite sa théorie pour la première fois s'intitule *Ce que parler veut dire* mais porte comme sous-titre : « *l'économie des échanges linguistiques* » : parler n'est pas, pas seulement, parler de quelque chose, mais c'est, aussi et en même temps, parler de soi, de façon maîtrisée ou non, et parler de soi dans le cadre d'un champ linguistique qui est l'arène d'une compétition économique dans le cadre d'un marché : même si ces termes ne sont pas à comprendre à la façon dont les économistes les utilisent, même s'ils font l'objet d'une transposition, ils n'en révèlent pas moins leur origine dans la société d'échange.

Tönnies trouverait certainement matière à se nourrir de la sociologie linguistique de Bourdieu, qui alimenterait son propos le plus fondamental. Cela ne veut pas dire que Tönnies serait (intégralement) d'accord avec Bourdieu. Ainsi, pour Tönnies, il y a une dimension proprement coutumière de la langue, qui est sa dimension originaire et fondamentale, sa dimension communautaire. En revanche, il y a une autre dimension de la langue, sa dimension sociale et économique dans le cadre de l'échange. Sans doute Tönnies conviendrait-il que ces deux dimensions coexistent pratiquement toujours, mais selon des dosages qui peuvent grandement différer. Même dans la société, la société d'échange généralisée, la dimension coutumière de la langue demeure, et peut-être pourrait-on même affirmer qu'elle est ce qui demeure de plus coutumier dans un régime collectif d'existence qui tend à bannir la coutume. Toutefois, pour des raisons heuristiques, celles d'une « sociologie pure », il y a tout intérêt à radicaliser la distinction.

⁷⁵⁰ Cette citation résume la thèse principale exposée par Bourdieu au début de *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, p.14.

⁷⁵¹ Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p.35.

Le propos de Tönnies est de montrer que la langue ne saurait se réduire à la logique de l'échange, de l'économie et de la compétition et de montrer son essence originare, qui relève de la *Wesenwille*. D'où son effort pour la penser autant que possible hors société, dans le cadre communautaire. Avant de voir l'intérêt de sa démarche, examinons comment Tönnies analyse la langue sociale, c'est-à-dire ce que devient la langue sous la domination du principe social.

§112 – La langue comme première coutume

Comme on n'a cessé de le voir, le dissentiment et la mécontente sont inhérents à la société ; ils impliquent la nécessité de *parvenir* à un accord, et d'abord de *fabriquer* cet accord. C'est à cette fin que, dans la société, la parole est utilisée : la parole est alors le moyen d'une fin qui lui est extérieure et, autant qu'il est possible et le plus possible, elle est l'objet d'un calcul réfléchi ; en rien elle ne témoigne (ou ne devrait témoigner) d'un état d'esprit spontané. La parole sociale se voudrait de l'ordre de la *ratio*.

Lorsque Tönnies met au cœur de la vie communautaire les notions de *consensus* et de *concorde*, dont il tient à rappeler les formes latines, il fait certainement écho à ce qu'écrit Hobbes au moment crucial du *Léviathan*, celui de la conclusion du pacte social (chapitre XVII) : « *Cela va plus loin que le consensus [consent] ou concorde [concord] : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun passée avec chacun, de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière.* »⁷⁵²

L'unité sociale réelle, fabriquée par un *covenant*, va effectivement plus loin que le consensus et la concorde communautaires. Pourquoi ? Parce que cette unité est fondée sur une renonciation : il faut renoncer à soi ou à quelque chose de soi pour entrer en société et pouvoir être représenté par une *personne* autorisée. On entre en société comme en terre étrangère, dit Tönnies, en se dépouillant de son originalité : de ce qui fait l'originalité et l'identité de chacun et qui, chez Hobbes comme chez Tönnies, quoique sous des formes différentes, est de l'ordre du désir. Au contraire, l'unité organique des membres de la communauté s'*exprime* par le consensus et la concorde : consensus et concorde n'impliquent aucune renonciation, aucune concession, aucun échange (si tu renonces, alors je renonce...). Dans le consensus et la concorde il s'agit au contraire de rester soi-même, et de répondre à son propre désir, étant donné que ce que l'on est soi-même et ce que l'on désire *concorde* avec ce que sont et désirent les autres. L'accord est premier, il n'est pas un résultat.

⁷⁵² *Léviathan*, chapitre XVII, traduction de François Tricaud, *op. cit.*, p.177. F. Tricaud précise que, pour l'anglais *consent*, Hobbes, dans sa traduction latine, propose *consensio*.

L'accord est premier – la sociabilité est originaire – et ce qui le prouve est l'existence même de la langue. Aristote a raison⁷⁵³, la communauté est première, comme la langue dont elle est l'expression. Et Rousseau ne peut que le constater : « *la parole paraît avoir été fort nécessaire, pour établir l'usage de la parole.* »⁷⁵⁴ Le caractère arbitraire des signes linguistiques – noté aussi bien par Aristote ou Rousseau que Saussure – inclinerait à penser qu'ils soient le produit d'un accord, et que dès lors la langue soit conventionnelle, produite par l'accord unanime des locuteurs – mais comment cet accord pourrait-il être produit autrement qu'en supposant la langue déjà présente et utilisable ? Saussure reprend l'aporie soigneusement mise en scène par Rousseau : la langue, dit Saussure, « *est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. D'autre part, l'individu a besoin d'un apprentissage pour en connaître le jeu ; l'enfant ne se l'assimile que peu à peu.* »⁷⁵⁵ La langue existe en vertu d'une sorte de contrat : en réalité, il n'y a pas de contrat du tout et ce ne sont certes pas les individus (où ? quand ? comment ?) qui s'entendent pour l'inventer. Les locuteurs doivent apprendre la langue, qui est toujours-déjà là et qu'ils trouvent comme un milieu dans lequel ils entrent et se forment. Saussure précise d'ailleurs plus loin que « *l'arbitraire du signe nous fait mieux comprendre pourquoi le fait social peut seul créer un système linguistique. La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général ; l'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune.* »⁷⁵⁶ Le fait social, comme l'explique Durkheim, à qui l'expression est empruntée, précède et transcende les sujets individuels qu'il régit et n'est en aucun cas produit par leur volonté contractuelle.

Qu'est-ce qu'un accord qui tient seulement à l'usage ? Certainement pas un accord contractuel, mais un accord coutumier. La langue est de l'ordre de la coutume. La langue est la coutume la plus fondamentale, peut-être, de toutes les coutumes.

§113 – La langue et l'esprit du peuple

Si l'accord est *originaire*, le langage ne saurait être pensé comme le moyen qui permettrait aux hommes de se mettre d'accord. C'est à partir de ce constat fondamental que Tönnies considère la question du langage et de la langue⁷⁵⁷ : « *la langue [Sprache] n'a pas été, on le sait, inventée en quelque*

⁷⁵³ C'est la thèse fondamentale de la *Politique* d'Aristote, énoncée dès le chapitre 2 du Livre I.

⁷⁵⁴ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p.149

⁷⁵⁵ Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., 32.

⁷⁵⁶ Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p.157.

⁷⁵⁷ Ni l'allemand [Sprache], ni l'anglais [Language] ne connaissent la différenciation entre le langage, la langue et la parole, de laquelle la linguistique saussurienne a tiré grand profit. Tönnies parle indistinctement du langage et de la langue, mais, ce qui l'intéresse proprement, c'est la langue en tant qu'expression d'une communauté déterminée, c'est pourquoi nous avons privilégié ce terme.

sorte à la façon d'un outil, ni convenue comme moyen de se faire comprendre, mais elle est elle-même un accord vivant [lebendiges Verständniss] par son contenu et par sa forme. (...) son expression est la conséquence involontaire [unwillkürliche] de sentiments profonds, de pensées prédominantes, et ne vient pas d'une intention de se communiquer, comme le serait un moyen artificiel qui reposerait sur une incompréhension naturelle (...). »⁷⁵⁸ Le langage n'est donc ni un instrument ni un outil, il n'est pas le moyen convenu d'une fin qui lui serait extérieure, mais il est, sous la forme d'une langue, la langue maternelle, l'expression naturelle immanente d'une sensibilité commune qui trouve son ultime origine dans le « rapport profond entre mère et enfant ». ⁷⁵⁹

En ce sens, la langue est l'expression de l'hexis du peuple, de sa *Weltansicht* (vision du monde), selon l'expression de Humboldt. Lorsque, en effet, Tönnies dit de la langue que, « comme on le sait », elle est une *unwillkürliche Folge*, une « conséquence involontaire », des sentiments et des pensées, il fait référence aux thèses de Humboldt. De fait, on trouve dans *l'Introduction à l'œuvre sur le kavi* une formule toute semblable à celle qu'utilise Tönnies ; pour Humboldt, la langue est « une émanation involontaire de l'esprit [eine unwillkürliche Emanation des Geistes] »⁷⁶⁰. Jean Leroux, philosophe des sciences, cite cette formule et résume ainsi le propos de Humboldt : « Humboldt emploie aussi fréquemment le terme *Selbstätigkeit* (« spontanéité ») pour caractériser l'esprit, dont le propre est d'agir. L'esprit, pour se réaliser, s'extériorise (se concrétise) par la médiation linguistique. La langue n'est ni œuvre de raison ni le fruit d'une volonté de communication ; elle s'apparente plutôt à l'œuvre d'art. »⁷⁶¹

Pour Humboldt, le langage est une puissance naturelle toujours active qui se déploie sous la forme des différentes langues et la langue, écrit-il, est « le phénomène extérieur de l'esprit des peuples ». ⁷⁶² La langue, pour Humboldt, est donc tout sauf une construction conventionnelle et un outil de communication ; elle est la manifestation de l'esprit d'un peuple, cet esprit par lequel un peuple est un peuple, c'est-à-dire par lequel il forme une communauté. On serait tenté de dire que la langue est expressive de l'esprit d'un peuple ou, plus modestement, de sa culture au même titre que n'importe quelle autre coutume. C'est vrai, mais la langue est la coutume la plus spirituelle, la plus intellectualisée, la plus directement signifiante. Lorsque la langue, selon Humboldt et dans l'esprit du romantisme, est cultivée jusque dans ses ultimes possibilités

⁷⁵⁸ *Communauté et société*, Partie I, §9, op. cit., p.20.

⁷⁵⁹ *Communauté et société*, Partie I, §9, op. cit., p.21.

⁷⁶⁰ Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, traduction de l'allemand par Pierre Caussade, Seuil, Paris, 1974, p.147. Humboldt a élaboré sa conception du langage à partir de ses études comparées de différentes langues exotiques (à commencer par le basque, au début de ses recherches, vers 1800). A sa mort, en 1835, il laisse inachevée une étude sur une langue littéraire ancienne de Java – le kavi –, étude dans laquelle il donne l'ultime formulation de ses propositions théoriques. C'est dans cet ouvrage qu'on peut lire cette formule célèbre : « La production du langage répond à un besoin intérieur de l'humanité. Bien loin de se réduire à un simple besoin extérieur destiné à la communication sociale, il est immanent à la nature humaine, il est la condition indispensable pour qu'elle déploie les forces spirituelles qui l'habitent et pour qu'elle accède à une vision du monde. » – op. cit., p.151.

⁷⁶¹ Jean Leroux, *Langage et pensée chez W. von Humboldt*, in revue *Philosophiques*, 2006, 33(2), 379–390. <https://doi.org/10.7202/013888ar>

⁷⁶² *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, op. cit., p.179.

par la littérature, et en particulier la poésie, lorsqu'elle devient pleinement ce qu'elle est en soi à savoir une œuvre d'art, alors elle est le témoignage le plus éclatant et instructif de cet esprit.

C'est dans l'esprit d'une langue, son génie propre, ou encore ce que Humboldt appelle son *innere Sprachform* – sa forme interne – que se lit le mieux l'esprit d'un peuple tel qu'il se manifeste dans l'ensemble de ses coutumes. Or, ce que donnent à voir les coutumes ou les œuvres de la langue, c'est le résultat, à un moment donné, du travail de l'esprit. Mais c'est dans la langue que se lit le mieux l'esprit, le souffle, qui est essentiellement dynamique, la puissance d'engendrer sans cesse de nouvelles formes à partir toutefois d'une structure, d'une logique, d'une forme qui reste la même. Il y a par conséquent quelque chose qui transcende les œuvres de la culture dans la variété de ses réalisations, quelque chose qui est comme le schème de cette culture. Dans une formule restée célèbre, Humboldt exprime cette idée à propos de la langue, dans laquelle il voit la quintessence de l'esprit d'un peuple : « *En elle-même, la langue est, non pas un ouvrage fait [ergon], mais une activité en train de se faire [energeia].* »⁷⁶³

§ 114 – Sagesse inconsciente de la coutume

Quel rapport, néanmoins, entretiennent avec l'esprit ceux en qui l'esprit souffle et qui exécutent ses œuvres ? Ou encore, car dans cette optique la question est absolument analogue, quel rapport entretiennent les locuteurs de la langue avec la langue qu'ils parlent ? Les locuteurs parlent la langue : n'est-ce pas dire que la langue parle en eux ?

Dans un article de 2011 intitulé *Bourdieu et l'anthropologie linguistique*, Michel de Fornel rapporte et traduit une étonnante citation de Franz Boas qui pourrait bien éclairer notre propos : « *Il est nécessaire d'approfondir l'analogie entre ethnologie et langage, car, si l'on adopte ce point de vue, le langage apparaît comme l'un des domaines d'enquête les plus utiles pour s'interroger sur la formation des concepts culturels fondamentaux.* » Ces concepts fondamentaux correspondent, en termes d'ethnologue, à l'esprit du peuple des philosophes. Boas a la même idée que Humboldt : il se pourrait bien que ce soit l'étude de la langue d'un peuple qui soit la voie d'accès la plus profonde et efficace à la matrice (*pattern* dirait Ruth Benedict) de son identité culturelle. Boas continue ainsi : « *Le grand avantage que la linguistique offre à cet égard est le fait que, pour l'essentiel, les catégories qui sont formées restent toujours inconscientes, et que, pour cette raison, les processus qui ont présidé à leur formation peuvent être analysés sans l'influence trompeuse et perturbatrice des explications secondes, qui sont si communes en ethnologie, au point*

⁷⁶³ Humboldt, *Introduction à l'oeuvre sur le kavi et autres essais*, op. cit., p. 183. On trouvera une explication remarquable de cette citation à partir de son contexte, l'idée d'une *Sprachform*, dans un article de Henri Dilberman, intitulé *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, publié en 2006 dans le numéro 2 de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. DOI : 10.3917/rphi.062.0163

qu'elles rendent en général obscure l'histoire réelle du développement des concepts. »⁷⁶⁴

Boas parle à partir des préoccupations méthodologiques de l'ethnologue ; or, l'ethnologue a tout intérêt à travailler sur un matériau culturel brut, directement livré et non altéré par les commentaires et les interprétations que seraient tentés d'y ajouter les informateurs des populations étudiées. Michel de Fornel commente ainsi : « D'où la spécificité des données linguistiques par rapport aux matériaux ethnographiques, et leur apport à l'anthropologie : ces propriétés ne sont pas soumises à des élaborations secondaires de la part des locuteurs et donnent ainsi un accès direct aux catégories culturelles de la communauté étudiée. »⁷⁶⁵ On n'est pas loin, à partir de cette réflexion, de soutenir que la *Sprachform*, le *pattern* de la culture, ou l'esprit du peuple ne sont connaissables qu'au sujet savant extérieur et restent inconscients à ceux en qui ils agissent.

Le pas suivant nous conduit même à ajouter que la condition d'efficacité de la forme, du schème ou de l'esprit réside précisément dans l'ignorance dans laquelle sont tenus les agents de la langue et de la culture à son sujet. Homère écrit mieux que le plus fort des forts en thème grec. Qu'est-ce à dire sinon que Homère est animé par l'esprit de la langue dont – dans une certaine mesure – il ne connaît rien au titre d'une connaissance objective ou objectivante ? Il vit la langue ; plus généralement, il vit sa culture et il est capable d'en saisir et exprimer l'esprit. Homère, et tous les génies de la littérature après lui, porte la sagesse de la coutume. Ce qui caractérise cette sagesse c'est que, par la grâce de la communauté, la vie et le savoir n'y sont jamais séparés.

⁷⁶⁴ Michel de Fornel, *Bourdieu et l'anthropologie linguistique*, in Michel de Fornel, Albert Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2011. En ligne sous DOI : 10.4000/books.editionsehess.11745. La citation de Boas, que l'on trouvera au §28 de l'article, date d'un rapport de 1911, dont M. de Fornel rapporte le texte anglais.

⁷⁶⁵ Michel de Fornel, *Bourdieu et l'anthropologie linguistique*, op. cit., §27.

CHAPITRE II – LE PEUPLE

A – LE PEUPLE ENRACINÉ PAR LA COUTUME

§115 – Le peuple

La sagesse de la coutume attend le génie du poète pour s'exprimer pleinement, mais elle réside et agit toujours-déjà dans la communauté tant qu'elle est vivante. Un être est vivant par la volonté qui l'habite, cette volonté immanente, volonté de l'être qui est en même temps volonté d'être, que Tönnies nomme *Wesenwille* – volonté organique ou essentielle. Mais, objectera-t-on, la communauté est-elle *un* être ? Si Joseph de Maistre pouvait affirmer n'avoir jamais rencontré d'homme, mais seulement des Français, des Italiens ou des Russes⁷⁶⁶, on peut certainement demander en retour si quelque chose existe comme un *peuple* français ou un *peuple* russe. On a l'idée que ce qui fait qu'une communauté existe, c'est la volonté organique qui l'anime, il doit donc en être de même du peuple, qui est la forme ultime de la communauté : la dernière où il soit possible que se maintienne une unité différenciée et un sujet volontaire.

Pour s'expliquer, Tönnies part d'une question : quelles sont les formes (typiques) qu'une volonté collective peut revêtir ? Il en est deux : la forme communautaire et la forme étatique ; à la forme communautaire correspond une *Wesenwille*, en l'occurrence la volonté du peuple s'exprimant dans sa *coutume*, tandis qu'à la forme étatique correspond une *Kürwille*, volonté artificielle, extérieure, délibérée et réfléchie de la société s'exprimant dans sa *loi*.

Qu'est-ce que vouloir en commun quand on est en communauté ? Ce n'est pas débattre, délibérer et décider (quoique cela puisse aussi se produire), mais c'est tout simplement *vivre*, c'est-à-dire *être* selon la vie substantielle de la communauté [*Gemeinwesen*], ou être selon sa volonté essentielle [*Wesenwille*] ; en un mot, c'est être et vivre sous la forme de la coutume [*Sitte*] : « *La vraie substance de la volonté communautaire chez un peuple sédentaire, qui contient, par conséquent, de nombreux usages particuliers, est la coutume.* »⁷⁶⁷ On peut aussi bien dire que, dans la mesure où la coutume consiste à être et faire ce que l'on veut, ou encore à vouloir et faire ce que l'on est, la coutume n'est rien d'autre que la *liberté*, une liberté essentielle, organique ou objective, une *Wesensfreiheit* qui ne ressemble assurément pas à la représentation de la liberté que promeut la société, sa représentation comme libre arbitre.

⁷⁶⁶ « *La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu.* » – Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, chez Rusand libraire et imprimeur du roi, Lyon, 1829, p.94. Première édition 1796. Disponible en ligne par Googlebooks.

⁷⁶⁷ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.206.

Tönnies précise encore que « *la concorde [Eintracht] et la coutume se conditionnent et s'exigent réciproquement* »⁷⁶⁸. Ce sont les deux aspects, l'un subjectif, l'autre objectif, d'un même phénomène qui est le lien communautaire. Ce lien organique, pris selon sa logique, distribue harmonieusement, c'est-à-dire dans l'unité des différences et le respect de l'égalité proportionnelle, à chacun sa place, sa fonction, sa charge et son bénéfice, de telle sorte que chacun reçoive ou fournisse ce qui lui revient dans l'ordre du tout. Cette totalité organique, douée de sa propre volonté générale, de son propre droit objectif (coutumes et usages), c'est le peuple : « *Le peuple d'un pays [das Volk eines Landes] en tant que sujet et porteur d'un tel droit positif, je le nomme : un être social [Gemeinwesen]. L'être social est le peuple organisé [das organisiert Volk] comme personne [comme soi] particulière et individuelle [als besonderes, individuelle Selbst]* »⁷⁶⁹.

La traduction de J. Leif est ici maladroite et prête à contresens : *Gemeinwesen* est rendu par « un être social », et *Selbst* par « personne » ; or, s'il est une *personne sociale*, c'est l'État, et certainement pas le peuple. Quand il s'agit d'une communauté, il n'y a ni « social », ni « personne » ; en revanche, ici il y a le *peuple*, qui est un être ou une entité [*Wesen*], avec une existence [*Dasein*] qui n'a rien d'une fiction, mais qui possède au contraire une réalité concrète du même type que la famille ou le village. Cet être est en même temps un sujet réel et concret à la différence de la « personne » qui est une fiction sociale abstraite. Cet être réel se constitue en un « soi » [*Selbst*] parce qu'il a une volonté, et parce qu'il pose le droit qui y correspond. Reste à savoir maintenant ce qui constitue, ou à partir de quoi se constitue l'unité/volonté du peuple, ce qui fait qu'il est un être à part entière.

§116 – Enracinement du peuple

La réponse de Tönnies, dans la tradition romantique, consiste dans l'enracinement : le peuple est bien, d'une certaine façon, une union des volontés, mais cette union se fait sur la base originare d'un certain rapport à la nature. Le peuple, en effet, rassemble les familles, les villages et les villes d'un certain pays [*Land*], d'une certaine terre [*Erde*], d'un certain sol [*Boden*] ; Tönnies emploie indifféremment ces trois termes pour désigner le milieu naturel dans lequel s'inscrit la communauté et avec lequel elle entretient un rapport dialectique. Ainsi, « *le sol [das Land] représente la cohésion [Zusammengehörigkeit : appartenance commune] d'une foule vivant dans un même temps, qui donc s'oriente d'après les règles matérialisées [verkörpern : incarnées], pour ainsi dire, en lui.* »⁷⁷⁰ C'est dire que l'appartenance commune qui constitue le peuple, avant d'être une appartenance culturelle, est d'abord une appartenance géographique ; la foule, la multitude, devient peuple lorsqu'elle est formée en relation

⁷⁶⁸ *Communauté et société*, Partie III, §23, *op. cit.*, p.208.

⁷⁶⁹ *Communauté et société*, Partie III, §24, *op. cit.*, p.210.

⁷⁷⁰ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.206.

avec les contraintes déterminées d'un certain milieu. La foule, qui vit *maintenant*, ne devient *peuple* qu'en vivant et en travaillant *ici* : ici, c'est-à-dire dans le cadre immémorial que la nature et le travail des générations lui ont légué. C'est ainsi la nature qui indique aux hommes de ce peuple dans quel sens et par quels moyens il doit régler sa vie. La terre forme et instruit le peuple, comme le peuple cultive la terre.

Lorsque l'homme est sorti de son errance, de son voyage perpétuel, de sa mobilité et de son *in-quiétude* obsédante : il s'est *sédentarisé* en inventant l'agriculture. Et avec le champ, en effet, la maison elle-même a pu naître, puis le village, et l'humanité a pu enfin construire et se construire – dans la durée, le durable et le dur : « *La terre [der Grund und Boden] a sa volonté propre qui maîtrise la barbarie [Wildheit] des familles inconstantes [unstäte/errantes].* »⁷⁷¹ « *C'est le champ labouré (...) qui l'enracine [bindet seinen Fuss], devient la possession des descendants successifs, et se présente, en relation avec les forces humaines sans cesse renaissantes, comme un trésor inépuisable. (...) Avec le champ [Acker] se consolide la maison [Haus], de nomade [beweglich] qu'elle était, comme les animaux, les choses, elle devient sédentaire [unbeweglich] comme la terre et le sol [Grund und Boden]. L'homme se fixe doublement, à la fois par le champ cultivé et la maison habitée, donc par ses propres œuvres [Werke].* »⁷⁷² Ses propres œuvres : à tous égards les œuvres de la culture. Il n'y a donc de communauté, et de communauté suprême – le peuple – qu'enracinée. L'enracinement est un lien de solidarité entre la communauté, désormais fixée, un certain fonds [*Grund*] et un certain sol [*Boden*].

La terre n'est donc pas un milieu purement naturel, et ce n'est pas unilatéralement la nature qui détermine l'homme en lui imposant ses contraintes. La terre est cultivée, cultivée par le travail séculaire des générations ; la terre est l'œuvre commune de la collaboration entre l'homme et la nature. Cela signifie qu'il n'y a pas extériorité des hommes et du milieu : il y a *symbiose*. Le paysan *n'exploite* pas la terre, il *vit* d'elle et avec elle. Dès lors, un peuple est le peuple d'un pays, d'une terre – et cela signifie par conséquent qu'un peuple n'est pas l'être d'un instant, qu'il ne résulte pas d'un plébiscite de tous les jours⁷⁷³, mais qu'il est un être profondément historique, inscrit dans une histoire longue.

⁷⁷¹ *Communauté et société*, Livre II, §22, *op. cit.*, p.206. Même si Tönnies en fait autre chose, il faut avoir à l'esprit que l'idée selon laquelle la terre fixe et discipline le peuple est un lieu commun nationaliste. C'est un thème ressassé avec prédilection par Barrès : « *Notre terre nous donne une discipline et nous sommes les prolongements de nos morts.* » (*Scènes et doctrines du nationalisme*, Félix Juven éditeur, Paris, 1902).

⁷⁷² *Communauté et société*, Livre I, §11, *op. cit.*, p.24.

⁷⁷³ La formule de Renan – « *plébiscite de tous les jours* » – est présentée plus haut au §105 (note). De son côté, Maurras écrit : « *L'assise de la nation française n'est très puissante, le dépôt de nos traditions ne s'est accumulé dans la race et dans le pays que parce que la France existe autrement que par une trentaine et une quarantaine de millions de têtes vivantes. Quarante millions d'hommes vivants, soit, mais un milliard d'hommes morts. La vraie assise, la voilà.* » – *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1968 (première édition 1937), p.276. Le thème de l'enracinement est au cœur de l'ethno-nationalisme européen.

Pour la pensée romantique, la nature et l'histoire ne s'opposent pas. L'histoire n'existe dans sa durée et sa profondeur que parce qu'elle consiste en un certain rapport des hommes à la nature, une longue et intime fréquentation ; c'est au fond la nature qui donne sa profondeur à l'histoire. C'est d'ailleurs dans les termes d'un lyrisme romantique – loin d'une « sociologie pure » à vocation exclusivement scientifique – que Tönnies exprime cette idée : « *Déjà la terre [die Erde] habitée entoure le peuple tout comme la mère entoure et garde l'enfant ; une douce nourriture jaillit de sa large poitrine comme un don généreux ; de même que les arbres, les herbes et les animaux, elle semble avoir engendré les hommes au commencement des choses, et ceux-ci se sentent comme des produits de la terre et comme les premiers habitants du pays [Ureinwohner : habitants originels, autochtones].* »⁷⁷⁴ Tant que le peuple conserve sa relation organique à la nature, habite en lui l'essentiel de son origine, et les hommes d'aujourd'hui y sont aussi originels que ceux de jadis.

§117 – Union métaphysique du peuple à la terre

Le peuple ne se réduit pas aux quelques milliers ou millions d'hommes qui vivent *maintenant* en son nom ; le peuple compte beaucoup plus de morts et de « à-naître » que de vivants, ainsi, « *à la communauté du sang [Gemeinschaft des Blutes], s'ajoute celle de la terre [des Landes], de la patrie [der Heimath].* »⁷⁷⁵ La communauté de sang, c'est évidemment celle que constitue la famille et, comme le peuple est à la racine une communauté de familles, cette dimension ne s'efface pas de sa définition ; simplement, une autre dimension, plus complexe, vient s'ajouter à la première : la dimension historico-géographique de la patrie. Encore faut-il préciser que le *Heimat*, dont il est question ici, est la patrie *locale*, la petite patrie, dans laquelle s'enracine chacune des composantes du peuple⁷⁷⁶, et pas la patrie « nationale » au sens où les Français l'entendent. Ainsi, le *Heimat* de Tönnies est la Frise du Nord, à laquelle il est resté attaché toute sa vie, aux paysages caractéristiques de cette plaine côtière battue par la Mer du Nord qui relie l'Allemagne au Danemark. Le *Heimat*, est le refuge auquel on aspire toujours à revenir, par excellence objet de nostalgie⁷⁷⁷. *Heimat* : ce que le français rendrait sans doute le mieux par « pays natal », et que Tönnies évoque en termes émus : « *Et quand, en général, la patrie [der Heimath], en tant que lieu de souvenirs aimés, lie les cœurs, rend la séparation difficile, attire avec ardeur et nostalgie celui qui en est éloigné, elle a alors, comme endroit où ont vécu et sont enterrés les ancêtres, où les esprits des morts errent et séjournent encore au-dessus des toits et entre les murs, protecteurs et paternels, une signification particulièrement élevée pour des sentimentalités simples et crédules.* »⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.207.

⁷⁷⁵ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.206. On reviendra bien sûr sur cette caractérisation du peuple par le sang et le sol, *Blut und Boden*.

⁷⁷⁶ Toute son histoire a contribué à faire de l'Allemagne une collection de patries, de *Heimaten*.

⁷⁷⁷ *Nostalgie*, selon le grec : souffrance [*algia*] de celui qui aspire au retour [*nostos*]. Thème romantique s'il en est.

⁷⁷⁸ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.207.

Mais Tönnies prolonge son propos et lui donne une tournure plus radicale : « L'être métaphysique [Das metaphysische Wesen] de la famille, de l'espèce, mais aussi du village, de la province et de la ville, est pour ainsi dire marié avec sa terre [Boden] ; il vit régulièrement avec elle comme dans le lien conjugal. Ce qui est habitude [Gewohnheit] dans le mariage est ici coutume [Sitte]. »⁷⁷⁹ Comment comprendre cette étrange affirmation qui conclut le §22 (« coutume et patrie ») du troisième livre ?

La communauté, à quelque niveau qu'on la prenne, est inséparable du sol [Boden] qu'elle épouse. Ce mariage célèbre l'union d'un être *métaphysique* – l'esprit de la communauté – et d'un être *physique*, la terre. Cette union est donc aussi bien une incarnation : c'est dans le sol que l'être métaphysique de la communauté prend chair et trouve ainsi à se réaliser ; dans le limon ou dans la boue, exactement comme, en Genèse 2-7, où l'homme naît de l'union du souffle vital (*spiraculum*) et de la glaise (*limus*). Instantanée dans la Création, l'union mystique est ici l'œuvre du temps (*Dauer/durée*, dit le texte). L'incarnation de l'esprit du peuple dans le corps de la terre est en effet l'affaire d'un long processus d'appropriation/incorporation, qui est précisément celui de la coutume [Sitte]. La coutume est l'équivalent, sur le plan collectif, de ce qu'est l'habitude [Gewohnheit] sur le plan individuel. Le mariage entre deux individus ne prend sa pas réalité à l'instant de l'échange des anneaux, mais seulement par le fait d'un long processus d'accoutumance, à l'issue duquel, de façon effective, un nouvel être, le couple, est produit. De la même manière, la communauté ne se réalise-t-elle que dans la coutume, qui est d'abord accoutumance à la terre et à ses exigences, car, rappelons-le, « La terre [der Grund und Boden] a sa volonté propre qui maîtrise la barbarie [Wildheit] des familles inconstantes [unstäte/errantes]. »⁷⁸⁰

On retrouve donc ici cette insistance particulière de Tönnies sur le rôle déterminant joué par la dialectique de la nature et de la culture dans la formation des peuples. On découvre maintenant que cette dialectique a un nom et une réalité : *coutume*. Derrière l'apparence bigarrée autant qu'arbitraire des usages variés et relatifs, il y a un élément substantiel, substantiel comme la terre, et cet élément consiste dans le rapport déterminé et multiséculaire qu'entretient un peuple avec son environnement naturel. C'est dans ce rapport que le peuple forge son identité, dont on comprend que, dans cette optique, elle soit une identité organique et une identité essentielle, une *Wesenidentität*. La coutume est donc tout à la fois l'identité essentielle, la volonté essentielle [Wesenwille] et la liberté essentielle [Wesensfreiheit] du peuple et de ses composantes communautaires⁷⁸¹.

⁷⁷⁹ *Communauté et société*, Partie III, §22, *op. cit.*, p.208. « La famille » traduit ici l'allemand *der Sippe* (le clan, la tribu), « l'espèce » traduit *der Stamm* (la lignée, la race).

⁷⁸⁰ *Communauté et société*, Livre II, §22, *op. cit.*, p.206.

⁷⁸¹ Des trois termes *Wesenidentität*, *Wesensfreiheit*, et *Wesenwille*, seul ce dernier est employé par Tönnies ; les deux autres sont des extrapolations.

§118 – Être métaphysique de la communauté

La coutume exprime l'identité, la liberté et la volonté essentielles de la communauté, mais, sous la forme d'usages réglés, elle l'exprime comme un système de droit qui assigne à chacun sa place, ses obligations et ses prérogatives. Ce système ne part pas de la volonté particulière des membres de la communauté, de leurs droits subjectifs. D'une manière générale, le droit communautaire n'a rien d'un droit subjectif au sens d'un droit qui émanerait de la décision d'un sujet, pas même de la décision communautaire ; la communauté est bien un sujet, et elle élabore son droit, mais elle n'est pas un sujet dont la volonté prend essentiellement forme de décision. Dans l'esprit communautaire, le droit ne se décide pas ; droit objectif, il découle ou émane « naturellement », si l'on peut dire, de l'être dont il exprime la nécessité. Comme il n'est pas décidé, il ne se prête pas à discussion et il est précisément vécu par ceux qui s'y soumettent comme une *nécessité*, et pas comme une *obligation*, la même nécessité que celle qu'impose la terre à laquelle la communauté est si intimement liée⁷⁸². Que la liberté exprime la nécessité et soit vécue comme nécessité, ce n'est pas un paradoxe mais la conséquence dialectique de la nature des choses.

Le droit est objectif ; il impose la logique et la volonté de la totalité dont il émane aux membres qui la composent : « *la communauté, comprise de la façon la plus parfaite comme union métaphysique des corps et du sang [metaphysische Verbundenheit der Leiber oder des Blutes], a par nature sa volonté propre et sa propre force de vivre, par suite son droit propre par rapport aux volontés de ses membres, de telle sorte que ceux-ci, dans la mesure où ils sont considérés comme tels, ne doivent apparaître que comme modifications et émanations [Modificationen und Emanationen] de la substance organique tout entière [organischen Gesamtschubstanz].* »⁷⁸³

Cette idée de la communauté comme « *union métaphysique* », nous l'avons déjà rencontrée, mais sous une forme un peu différente : elle était tout à

⁷⁸² « C'est avant tout dans la commune, et dans les villages qui l'environnent, que règnent la coutume et le droit coutumier ; c'est d'après celui-ci, comme d'après sa volonté générale, commune et valable, que se dirigent les hommes liés entre eux dans les domaines larges ou étroits, de leur action et de leur conduite : les maîtres dans leur domination, les domestiques dans leur servitude ; ils croient qu'ils doivent agir de la sorte et que c'est bien de le faire parce qu'il en a toujours été ainsi. » – *Communauté et société*, Partie III, §23, op. cit., p.208. A comparer à Savigny : « *Sitôt que nous rencontrons une histoire fondée sur des documents, le droit civil présente déjà un caractère déterminé propre à chaque peuple, comme le sont sa langue, ses mœurs, sa constitution. À vrai dire, ces phénomènes n'ont pas d'existence à part ; ce ne sont que les diverses forces et activités du peuple considéré, elles sont indissociables dans la réalité et n'apparaissent comme des caractères particuliers qu'à notre observation. Ce qui les relie en un tout, c'est la conviction commune du peuple, le même sentiment de nécessité interne, lequel exclut toute idée d'une origine fortuite et arbitraire* » – Friedrich Carl von Savigny, *De la Vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.53.

⁷⁸³ *Communauté et société*, Livre III, §4, op. cit., p.171. La traduction Bond-Mesure rend *metaphysische Verbundenheit der Leiber oder des Blutes* par « union métaphysique de corps et de sang » (contre « union métaphysique des corps et du sang » (Leif). Dans les deux cas la conjonction *oder*, qui a ici une fonction d'équivalence, est traduite par « et ». Nous comprenons plutôt : « union des corps ou [autrement dit] du sang ».

l'heure union à la terre ; elle est ici union des corps et du sang. Derrière ces deux présentations différentes, il y a une même insistance : la communauté est une *union métaphysique*, elle constitue une âme et un esprit, mais cette âme et cet esprit ont beau transcender la matérialité physique, ils ne trouvent leur réalité qu'en elle, dans cette matérialité : tout à l'heure le limon, la boue, la glèbe, *die Erde, der Boden*, et maintenant *der Leib und das Blut*, le corps et le sang. Ces termes, assurément métaphoriques, aux profondes résonances imaginaires, ont à tout le moins pour fonction de marquer l'enracinement matériel de l'esprit, de l'être métaphysique de la communauté. La communauté n'est pas un fantôme ni un fantasma, elle est un être de chair et de sang, aux pieds plantés dans le sol. Cet enracinement fait d'abord de la communauté comme une sorte de production de la terre, mais pour autant, chez Tönnies, l'enracinement n'est pas seulement « racial » et rural, il est aussi urbain sous la forme de la communauté de travail – la corporation : « ceux du même art [Kunst] et du même état [Stand] (...) se reconnaissent entre eux parce que liés par le même lien [ein geistiges Band verbunden / unis par un lien spirituel] et travaillant à une même œuvre. »⁷⁸⁴

§119 – Individu et totalité. L'harmonie.

Dans la logique de la communauté, Aristote le démontre à l'entrée de sa *Politique*, la finalité du tout précède et commande la disposition et la capacité d'action des parties, ou plutôt des *membres*, qui le composent. La communauté, ou le bien commun, est à l'origine aussi bien qu'à la fin de l'organisme collectif. Cela implique une subordination des membres au corps entier qui peut prendre un tour inquiétant en ce qu'elle évoque une forme de *totalitarisme*. Le mot serait acceptable s'il n'avait pris le sens qu'il a désormais dans le registre de la science politique ; aussi parle-t-on plutôt de *holisme*⁷⁸⁵. Toutefois, la question de la subordination de l'individu à la totalité communautaire vaut la peine d'être reprise avec attention.

Dans la logique de la communauté, *subordination* au tout ne signifie pas *anéantissement* dans le tout et renonciation à soi. En effet, si l'on comprend bien ce que c'est qu'un organisme, il faut au contraire souligner que c'est en étant soi-même, pleinement, que le membre contribue au tout. Le foie, les reins ou les poumons ne sont pas annihilés par un tout qui viserait à l'indifférenciation – pathologie mortelle – mais c'est au contraire leur activité originale, expression de leur être même, qui est requise par le tout. Par conséquent, la communauté a, comme le dit Tönnies, une volonté propre, une finalité propre, et ses membres n'y sont pas des associés qui viendraient à se lier à partir de l'indépendance qui serait initialement la leur ; les membres sont bien plutôt les modalités diversifiées d'une même substance, qui est *la leur*.

⁷⁸⁴ *Communauté et société*, Partie I, §6, op. cit., p.16.

⁷⁸⁵ « Le contraste holisme/individualisme, tel qu'il s'est développé dans mon étude sans imitation directe ou consciente, est dans le droit fil de la distinction de Maine entre statut et contrat, et de celle de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. » – Louis Dumont, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977, p.15.

La communauté tend vers un bien commun qui est aussi le bien de chacun. La communauté, comprise dans sa logique et son type idéal, est donc *harmonique*. L'individu ou la monade, pour reprendre le terme de Leibniz, ne renonce jamais à elle-même et ne pourrait le vouloir ; elle tend au contraire nécessairement à l'affirmation de son être et de son absolue originalité ; rien ne la commande en cela sinon elle-même, c'est-à-dire sa propre *nécessité*, tout autre chose que sa *décision*. Or, en exprimant son être, l'individu, exprime en même temps et sa propre spontanéité et l'ordre total ; il s'accomplit et accomplit l'ordre. En exigeant l'accomplissement différencié des parties, l'harmonie institue l'obligation contributive en droit à la différence. Chaque individu doit être lui-même et rien que lui-même, singulier et irremplaçable, pour être en mesure d'accomplir l'ordre du tout. Un individu remplaçable, insuffisamment différencié, indiscernable, serait de trop et ne justifierait pas son existence. Par conséquent, dans un monde harmonique autant qu'harmonieux, nul n'est remplaçable, l'ordre du tout s'impose absolument, le droit est entièrement objectif et il exige l'accomplissement subjectif individuel, la différence absolue des êtres, c'est-à-dire une différence autre que numérique.

Bien comprise, la pensée harmonique et communautaire déteste l'homogénéité, qui signifie la mort, et elle se détourne de tout ce qui pourrait ressembler à un totalitarisme négateur de l'individualité. Le principe harmonique exige au contraire de viser le maximum de différence compatible avec l'ordre, et la perfection de l'ordre croît avec sa différenciation. L'ordre communautaire, d'Aristote à Tönnies, est tout entier constitué d'individus et d'individus d'individus et d'individus d'individus d'individus. L'ordre communautaire n'est constitué que d'individus car les individus, du plus petit élément vivant jusqu'à la communauté humaine, sont les seules réalités qui existent, qui existent vraiment et qui méritent d'exister⁷⁸⁶.

§ 120 – La loi et l'ordre

La société *construit* un droit qui lui est propre, grâce à l'État et par la loi. Elle le fait, observe Tönnies, à partir « de la liberté première et parfaite » des membres qui la composent, c'est-à-dire « de la substance de leur volonté réfléchie. »⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ « Et les composés symbolisent en cela avec les simples », comme l'écrit Leibniz en tête du §61 de *La Monadologie*. Émile Boutroux explique en note que *symboliser* est une vieille expression signifiant « avoir du rapport, de la conformité avec ». Le terme, ajoute-t-il, « était employé notamment par les alchimistes » (*La Monadologie*, édition annotée par Émile Boutroux, Delagrave, Paris, 1880, p.176). La sympathie universelle des éléments du cosmos, telle est la grande idée des alchimistes ; le cosmos, le monde, est de ce fait une communauté, la communauté de toutes les communautés.

⁷⁸⁷ Savigny écrit au contraire : « L'essentiel de [ma] conception, c'est que tout droit se forme de la manière que l'usage courant – pas tout à fait approprié – qualifie de coutumière, c'est-à-dire qu'il est produit d'abord par les mœurs et la conviction du peuple, puis par la jurisprudence, et il l'est ainsi par des forces internes, silencieuses, non par l'arbitraire d'un législateur. Cet état de fait n'a été établi jusqu'à présent qu'historiquement ; l'analyse qui suit montrera s'il est à prôner et à souhaiter » – *De la Vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, op. cit., p.56. Pour répondre à la question que Savigny pose à la fin, on pourrait dire, à la façon de Hegel, que, précisément, l'histoire a tranché...

L'État, « *personne homogène et artificielle* »⁷⁸⁸, a dès lors pour charge spécifique, par le droit, de garantir les contrats qu'effectuent librement les personnes individuelles qui le composent : « *le droit assurément ne sert aucune intention mais d'innombrables intentions différentes d'individus distincts. Il fournit seulement le moyen de tendre à des objectifs nombreux et divers dont l'ensemble n'est connu de personne. Au sens ordinaire du mot, le droit n'est donc pas un moyen vers un but, c'est simplement une condition de la poursuite efficace de la plupart des objectifs.* »⁷⁸⁹ La citation correspond tout à fait à la pensée de Tönnies, mais elle est de Hayek ; c'est la définition libérale du droit dans l'État moderne, à l'époque du règne de la *Gesellschaft*.

L'État, contrairement à la communauté, n'a pas de volonté propre. Lorsque la *Déclaration* de 1789 stipule en son deuxième article que « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme* », elle signifie on ne peut plus clairement l'absence de finalité propre de l'État. La communauté a une volonté propre, parce qu'elle est un individu ; cela pouvait nous inquiéter. L'État n'a pas de volonté propre, il n'est pas un individu mais une *personne* : cela nous rassure-t-il ? L'État n'est que le moyen de la conservation des droits des associés : il n'y a pas de bien commun, mais seulement des conditions communes rendant possible la recherche incontrôlée et incontrôlable des biens particuliers. Pas de bien commun, pas de communauté, bien sûr, mais seulement l'*association* d'individus qui définissent et recherchent leur bien privé comme ils l'entendent. Il ne revient pas à l'État de m'imposer ni même de m'indiquer quel est mon bien. Il ne lui revient que d'ôter tout obstacle qui m'interdirait, à moi comme à tout autre, de poursuivre mon bien comme je l'entends et je le peux. Est-ce que cela signifie que l'État s'abstient ? En un sens oui, et son rôle est purement négatif : « *La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société* » (*Déclaration*, article 5). La règle positive est que chacun fait ce qu'il veut : « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* » (article 4), et, d'ailleurs, « *Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché* » (article 5). La loi n'a aucun contenu propre, aucune positivité.

À quoi bon la loi, si elle est aussi évanescence ? On l'a dit : la loi sert à conserver les droits, c'est-à-dire concrètement garantir les contrats. La loi ne peut le faire que si elle est extérieure et transcendante à la société, comme l'État qui la pose. La démonstration de Hobbes est imparable : le Souverain – qui *personnifie* l'État – ne peut être partie du contrat social sans cesser aussitôt d'être souverain. Le Souverain est donc bénéficiaire des contrats que les individus concluent les uns avec les autres pour renoncer à leur souveraineté individuelle et mettre fin à l'état de guerre de chacun contre chacun, mais il ne s'engage à

⁷⁸⁸ *Communauté et société*, Livre III, §4, *op. cit.*, p.171.

⁷⁸⁹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, traduit de l'anglais (1973) par Raoul Audouin, PUF, Paris, 2013, p.263. De son côté, Tönnies définit l'État selon la même logique comme « *l'association sociale générale [die allgemeine gesellschaftliche Verbindung], consistant, et pour ainsi dire constituée, dans le but de protéger la liberté et la propriété de ses sujets, par suite, en vue d'exprimer et de réaliser le droit naturel reposant sur la validité des contrats.* » – *Communauté et société*, Partie III, §29, *op. cit.*, p.219.

rien et reste entièrement libre comme se doit de l'être par définition un souverain. L'État, rendu nécessaire et appelé de ses vœux par la société, est au-dessus de la société et agit sur elle et pour elle par des moyens qui lui sont statutairement extérieurs, à commencer par la justice et la police.

Or, comme le dit fort clairement la *Déclaration* de 1789 (article 4) : « *l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.* »⁷⁹⁰ La liberté n'a donc de bornes ... que celles que la loi et l'État voudront bien lui fixer. L'article 7, lui, stipule que nul ne peut être arrêté « *que dans les cas déterminés par la loi* » ; chacun est libre... tant que la loi ne dit pas le contraire. L'article 10 pose que la liberté d'opinion est garantie, pourvu que sa manifestation « *ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* » : la liberté d'opinion est entière... tant que la loi ne dit pas le contraire. L'article 11 garantit la liberté d'expression, « *sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi* » ; la liberté d'expression est entière... tant que la loi ne dit pas le contraire. Enfin, l'article 17 et dernier précise que la liberté de propriété est absolue... tant que la loi ne dit pas le contraire, en autorisant l'expropriation pour cause d'utilité publique. La loi, à propos de laquelle on se demandait si, à force de s'effacer et de se faire discrète, elle ne finirait pas par s'évanouir, est en fait omniprésente et menace de toutes parts : à chaque liberté arbitraire de la personne individuelle s'oppose potentiellement la liberté arbitraire de la personne de l'État ; si la liberté est affaire de décision, alors, Hobbes a raison, seul celui qui décide en dernière instance et dispose de « *fonctionnaires publics armés* » est libre, et celui-là nous somme d'obéir : « *Force à la loi* ».

La loi et l'État n'ont pas de volonté propre, cela doit-il nous rassurer ? Si peu que tous les libéraux, à la suite de Hobbes, mais contre lui, vont chercher à penser les moyens de limiter la puissance de l'État, et multiplier les Déclarations en ce sens. Il se pourrait bien que, cette fois, en bonne dialectique, ce soit la *nécessité*, celle du Talon de fer, qui s'exprime et se réalise sous l'apparence de la *liberté*...⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Cette dialectique de l'État (libéral), Tönnies l'exprime ainsi : « *L'État a un double caractère. Il est d'abord l'association [Verbindung] sociale générale consistant, et pour ainsi dire constituée, dans le but de protéger la liberté et la propriété de ses sujets, par suite, en vue d'exprimer et de réaliser le droit naturel reposant sur la validité des contrats. Il est donc, semblable à tout autre société constituée, une personne fictive ou artificielle, apparaissant dans l'ordre légal comme égale à toutes les autres personnes. (...) Mais, en deuxième lieu l'État est (...) la société dans son unité, non pas comme personne particulière existant à côté et en dehors des autres personnes, mais comme personne absolue par rapport à laquelle les autres personnes ont une existence ; dans ce sens, il n'existe pas de droit qui soit opposé au sien.* » – *Communauté et société*, Partie III, §29, op. cit., pp. 219-220.

⁷⁹¹ « *Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente.* » [Personnellement je préfère une dictature libérale à un gouvernement démocratique manquant totalement de libéralisme] – Friedrich Hayek, entretien avec le quotidien chilien *El Mercurio* du 12 avril 1981. Friedrich Hayek et Milton Friedman ont constamment dispensé leurs conseils au gouvernement d'Augusto Pinochet sur la meilleure manière de contenter la *Gesellschaft* chilienne, à l'abri de la loi et de la police.

§121 – Jugement automatique

Le droit (moderne, étatique) est abstrait et formel. À ce titre, il se prête à la systématisation et à la codification, selon les exigences de la rationalité scientifique. Le jugement, dans cette optique, prend alors volontiers une forme déductive et mécanique ; un bon jugement, du point de vue du droit rationnel, serait un jugement à ce point impersonnel qu'une machine correctement instruite et entraînée pourrait le prononcer. En effet, la sentence du juge, la décision de sa volonté réfléchie, n'est apparemment jamais que la conclusion d'un syllogisme au moyen duquel le juge a soumis le cas litigieux à la règle ou aux règles (législatives ou jurisprudentielles) qui s'y rapportent. Ainsi, de même que l'intelligence artificielle est appelée à assister le diagnostic du médecin en vue de procéder à terme à un diagnostic automatique, de même l'intelligence artificielle s'introduit-elle à mêmes fins dans le monde judiciaire.

La rédaction du site *Vie publique* – rattaché aux services du Premier ministre – explique ainsi que les algorithmes ont officiellement fait leur entrée dans les tribunaux depuis un décret du 27 mars 2020. Un premier dispositif nommé *Datajust* aide le juge à rassembler les éléments nécessaires à la fixation de montants d'indemnisation ou à trancher entre les demandes financières des parties en conflit. L'algorithme intervient dans ce cadre, encore restreint, pour extraire de la masse les données jurisprudentielles les données pertinentes et orienter ainsi la décision. De manière générale, « les algorithmes peuvent aider à la prise de décision, assister un juge lors de l'instruction d'un dossier, par exemple, en l'informant de tous les jugements rendus par les tribunaux français dans des affaires similaires. » Mais ils peuvent aller plus loin et proposer au juge des décisions de justice sous la forme d'une « prédiction de décision »⁷⁹² : « dans ce cas, un logiciel analyse de très nombreux exemples et en tire "automatiquement" des règles de décision. »⁷⁹³

Le fait que *automatiquement* – qui est pourtant le mot juste – soit mis entre guillemets atteste d'un certain malaise. C'est *automatiquement* que l'algorithme propose la décision, et c'est bien pour cela qu'on l'utilise. Qu'en espère-t-on ? Certainement, comme partout où « l'IA » va s'investir, d'abord un immense gain de productivité. Ce motif est fondamental et déterminant, mais il n'est pas (directement) de nature juridique. Si l'on ne s'attache qu'aux avantages juridiques de l'automatisation, ils sont de cinq types au moins :

- on permet au juge de se concentrer sur le jugement, qui est son cœur de métier, en le débarrassant définitivement, lui et le greffier, de la fastidieuse recherche documentaire et de son traitement ;
- on rend exhaustive et exempte de biais la collection des données, ce qui permet une prise de décision plus impartiale et objective ;

⁷⁹² L'anglicisme *prediction*, d'usage courant dans le jargon techniciste, prend ici un tour ironique et significatif : l'algorithme produit des oracles...

⁷⁹³ Dans sa dernière rédaction, l'article date du 22 novembre 2021 ; on le trouve en ligne à l'adresse suivante :

<https://www.vie-publique.fr/eclairage/277098-lintelligence-artificielle-ia-dans-les-decisions-de-justice>

- on aide le juge à raisonner correctement à partir des prémisses jurisprudentielles et légales, c'est-à-dire à articuler correctement le cas à juger à la base légale de son traitement ;
- on uniformise tout à la fois le raisonnement juridique et les décisions auxquelles il donne lieu, assurant ainsi au justiciable une parfaite égalité de traitement selon le lieu et dans le temps ;
- on renforce considérablement la sécurité juridique en rendant les décisions de justice plus prévisibles, voire exactement et entièrement prévisibles.

Chacun de ces avantages proprement juridiques peut être discuté et contesté, y compris les avantages apparemment évidents de la réunion automatique des « data », et cela pour une bonne raison : une donnée n'est significative qu'à partir du critère de pertinence de sa sélection ; les demandes formulées à l'algorithme sont absolument déterminantes et le traitement des données ne peut absolument pas être considéré comme incontestable en soi⁷⁹⁴, ce qu'il peut tendre à devenir : quel juge osera ou pourra, à terme, récuser le traitement des données, effectué selon des *protocoles* standards approuvés, sans encourir la contestation des parties ? L'algorithme sera sans doute appelé à faire *foi*...

Ce qu'il y a toutefois de commun dans les avantages supposés, et qui constitue l'essentiel pour notre propos, c'est l'idée que seule l'ultime appréciation, la phase de décision proprement dite, ressortirait en propre au juge, et que tout le reste pourrait être délégué à des automatismes. À quoi l'on peut objecter qu'on ne voit pas pourquoi, dans ces conditions, l'élément final décisif ne pourrait pas lui-même être automatisé, ce que suggère déjà l'idée que l'algorithme propose bien au juge une solution. En réalité, le fond du débat porte sur la conception que l'on se fait du juge et de son intervention : le travail d'appréciation qui est le sien – pourvu qu'il ait le temps et les moyens de l'effectuer, aidé par son greffier – ne s'effectue pas *in extremis* mais dès le départ, dans l'appréciation même de la pertinence des données, dans l'évaluation proportionnelle de leur valeur, et dans la multitude des raisonnements intermédiaires qu'il aura fallu effectuer pour arriver, à la fin, c'est-à-dire en fait quand tout est joué, à la décision. Le travail du juge et du jugement commencent dès le premier examen du cas, et, si l'automatisme entreprend le travail, il n'y a aucune raison qu'à terme, habitude prise, l'extrême commodité étant avérée, il ne l'achève pas. Les raisonnements intermédiaires, la chaîne de jugements qui contribue au jugement, l'algorithme les mènera à bien, et plus vite, et plus efficacement.

Toutefois, une des objections les plus fortes soulevées par l'utilisation de l'intelligence artificielle dans la prise de décision est que la machine ne s'explique pas, et, ici, ne se justifie pas : les résultats ne sont observables et mesurables que de l'extérieur mais l'algorithme ne dévoile pas la façon dont il y est par-

⁷⁹⁴ L'illustration la plus claire de la neutralité illusoire des traitements de requêtes est fournie tous les jours par les classements de réponses et types de réponses données par les moteurs de recherche.

venu (ce qui peut être l'intention délibérée de son fabricant) ; les résultats sortent d'une « boîte noire », qui ne livre pas le détail ni la justification de sa procédure. Cette procédure, au demeurant, ne fait paradoxalement guère appel à l'intelligence mais seulement au traitement statistique de données massives et à cette sorte de dressage appelé « apprentissage profond » qui consiste en une réduction progressive, effectuée par la machine elle-même, de l'écart entre l'objectif fixé et le résultat obtenu par essais et erreurs.

Sur tous ces points, même si elles datent d'une période où l'intelligence artificielle était pour ainsi dire inconnue, les analyses de Chaïm Perelman restent tout à fait pertinentes. Pour qu'une décision de justice puisse être déléguée à un automatisme, explique-t-il, « *il faudrait : a) que tous les éléments de la situation, ceux qui conditionnent l'application de la règle, soient incontestés ; b) qu'existe une règle de droit et une seule, applicable à la situation ; c) que la règle soit claire dans son application au cas d'espèce ; d) qu'il n'y ait pas de fait réel ou allégué par l'une des parties, suffisamment important, mais que la règle ne mentionne pas de façon explicite, qui entraîne une hésitation quant à l'application de la règle (cas de force majeure, état de nécessité, circonstances anormales ou imprévisibles) ; e) que les conséquences résultant de l'application stricte de la règle ne soient pas considérées comme iniques, inopportunes, nuisibles, déraisonnables, c'est-à-dire comme inacceptables pour l'une ou l'autre raison.* »⁷⁹⁵

Comment l'algorithme peut-il s'instruire de ce qui est « inique » ? Comment peut-il se rendre compte de l'ambiguïté d'un texte ou d'un fait ? Comment peut-il s'accommoder de ce qui ne ressemble à rien de ce que lui a appris son traitement de la base de données ? Autrement dit : comment l'algorithme peut-il faire preuve de... jugement et d'intelligence ?

§122 – Homogénéité, indifférence et inégalité

L'introduction de l'intelligence artificielle dans le domaine juridique n'est que l'ultime prolongement d'une tendance séculaire à la rationalisation et à l'abstraction du droit, évidemment parallèle à la rationalisation et à l'abstraction de l'étude de la nature. En France, il a pris l'aspect d'un légicentrisme de plus en plus prononcé. Ce légicentrisme répond à une nécessité politique : le monopole de la loi en matière de droit est le moyen le plus approprié d'assurer l'autorité du souverain – qu'il soit monarchique ou populaire. L'État d'Ancien Régime n'a eu de cesse, à partir de la rédaction des coutumes puis de leur réformation, d'anéantir la spontanéité normative de la coutume et de la soumettre au contrôle et à la sanction du Roi par le truchement de son Parlement et de ses juristes. C'est ainsi que la coutume est devenue *droit coutumier*, forme particulière, héritée, transitoire et bientôt résiduelle de la Loi. La Révolution a

⁷⁹⁵ Chaïm Perelman *Jugement, règles et logique juridique* in *Éthique et droit*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990, p.650.

radicalisé et achevé un processus amorcé bien avant elle⁷⁹⁶. Mais le légicentrisme répond aussi à une nécessité proprement juridique, surdéterminée par la nécessité économique de la création d'un marché national, dont, par exemple, Turgot est l'un des plus illustres promoteurs. L'abstraction du droit et sa systématisation par la codification permettent de faire du droit, certes pour les utilisateurs avertis, un outil simple et efficace et, en principe, un outil fiable, aux effets prévisibles en même temps qu'identiques pour tous. La critique ou la déploration de la complexité contradictoire du droit coutumier est une constante de la littérature du XVIII^e siècle et trouve en Voltaire son porte-parole le plus expressif⁷⁹⁷.

Dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville soutient que, par delà la grande diversité des auteurs et des hommes de lettres, connus ou inconnus, et même jusqu'aux chansonniers, pris vers le milieu du XVIII^e siècle, ils s'accordent tous pour penser « *qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps. En y regardant bien, l'on verra que ce qu'on pourrait appeler la philosophie politique du dix-huitième siècle consiste à proprement parler dans cette seule notion-là* »⁷⁹⁸.

L'exigence d'un droit fondé sur la loi et énoncé par la loi repose sur l'idée que l'on peut et que l'on doit abstraire le droit de la vie sociale, comme on peut et on doit abstraire l'État de la société dont il devient l'*arbitre*. Le droit s'extrait de la vie et se surimpose à elle, il est, selon l'expression que Tönnies applique à l'État, homogène et artificiel. *Artificiel* parce qu'il est construit, parce qu'il est l'œuvre délibérée d'une volonté réfléchie et d'une décision. *Homogène* parce qu'il réduit les différences de la substance sociale et des individus qui la composent à l'indifférence de la loi, qui ne fait acception de personne. Il est clair que, dans un tel contexte, l'introduction de l'intelligence artificielle vient à s'ajouter, mais du côté du juge, à ce qui est déjà à l'œuvre du côté de la législation⁷⁹⁹, en faveur de l'homogénéité : ce qu'il peut y avoir de différencié – pour le meilleur et pour le pire, il est vrai – dans l'interprétation de la loi, par

⁷⁹⁶ Voir plus haut §§87-88.

⁷⁹⁷ « *On s'attache aux lois romaines dans les pays de droit écrit, et dans les provinces régies par la coutume, lorsque cette coutume n'a rien décidé. Mais ces lois romaines sont au nombre de quarante mille, et sur ces quarante mille lois il y a mille gros commentaires qui se contredisent. Outre ces quarante mille lois, dont on cite toujours quelqu'une au hasard, nous avons cinq cent quarante coutumes différentes, en comptant les petites villes et même quelques bourgs, qui dérogent aux usages de la juridiction principale ; de sorte qu'un homme qui court la poste, en France, change de lois plus souvent qu'il ne change de chevaux, comme on l'a déjà dit, et qu'un avocat qui sera très savant dans sa ville ne sera qu'un ignorant dans la ville voisine. Quelle prodigieuse contrariété entre les lois du même royaume !* » – Voltaire, *Précis du Siècle de Louis XV*, ch.42 « *Des lois* », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, 1878, p.427.

⁷⁹⁸ *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, chapitre 1, in *Œuvres complètes*, tome II, troisième édition mise à jour, Gallimard, Paris, 1981, p.194.

⁷⁹⁹ Il faut préciser ici que la « législation » – dont on pourrait penser qu'elle se discute au Parlement lors de grands débats fort animés – s'effectue pour l'essentiel dans les « bureaux », les multiples bureaux dont la « traçabilité » n'est pas toujours évidente (bureaux de l'OCDE, cabinets de conseil, bureaux des instances européennes, bureaux des ministères, des organisations patronales, des entreprises, etc.) sous couvert de la signature assumée de l'autorité légale pour chaque texte de loi, de décret ou d'arrêté. Rien n'empêche à terme, ou plutôt, tout conduit à terme à ce que s'introduise l'intelligence artificielle – et homogène – dans la rédaction des Circulaires où se joue la mise en œuvre concrète des décisions publiques.

définition abstraite, et dans son application concrète, serait voué à disparaître au nom d'un calcul uniformément et impersonnellement effectué.

La loi ne fait pas de différence, non pas parce qu'elle serait toujours dépassée par la complexité de la réalité concrète, c'est-à-dire en dépit d'elle-même, mais bien parce qu'elle vise à l'indifférence. Il en est de même du juge algorithmique, qui domine et réduit sereinement l'infinie diversité du réel. Or, l'indifférenciation est, sinon la fin, du moins le moyen de la *Gesellschaft*, et la loi, en traitant de manière homogène des individus, des communautés, et des situations différentes, contribue à fabriquer l'homogénéité sociale nécessaire au fonctionnement sans entrave du marché. Comme Tönnies l'explique, en s'appuyant explicitement sur Marx, la *Gesellschaft*, la société de marché, est par principe indifférente à la différence des choses et des hommes, réduits à la dimension unique de la valeur (d'échange). De ce point de vue, l'abstraction de l'abstraction sociale, est réalisée par l'argent, homogène et indifférencié par définition, et même totalement indifférencié lorsque, sous sa forme « dématérialisée », perdant toute forme de symbolisation matérielle (pièces de monnaie ou billets de banque) et, apparemment, tout support matériel (le métal précieux gage de sa valeur), il devient seulement unité informatique, une série de zéros et de un.

L'homogénéisation propre au processus de développement de la société (de marché) ne signifie en rien une égalisation ; au contraire, l'homogénéisation de la société, choses et hommes, s'accompagne d'une polarisation croissante des classes sociales qui la composent. L'inégalité croît à mesure que l'homogénéité progresse. Cela confirme le propos de Tocqueville, si toutefois on en comprend bien l'essence : l'égalité démocratique est en fait une homogénéisation, une indifférenciation, qui ne laisse plus subsister qu'un seul type de différence possible, la différence numérique, celle du plus et du moins ; et c'est cette différence-là qui s'accroît sans limite, parce que c'est une différence indifférente, qu'aucune définition ne saurait contenir. La société d'ordres ou d'états – dans son principe – limite l'inégalité parce que précisément elle est structurée par des différences internes qui maintiennent les hommes – et les choses – dans leur définition, donc dans un rapport entre elles à peu près stable.

Lorsque, au contraire, le mouvement du capital impose et fait triompher sa loi, l'inégalité ne connaît plus aucune limite. La loi du capitalisme est en effet celle de l'accumulation quantitative du capital : retour cyclique d'un capital à chaque fois augmenté d'une plus-value selon un processus qui ne connaît d'obstacles qu'extérieurs. Ce processus passe par la production de valeurs d'usage qui sont par définition différentes parce qu'elles répondent à des usages/besoins différents ; mais ce qui importe au capital n'est pas la valeur d'usage et sa différence qualitative, dont il doit pourtant tenir compte, mais c'est sa valeur d'échange ; les marchandises n'ont d'intérêt que comme vecteurs et supports de la valeur qui, elle, est vouée à s'accumuler et à s'abstraire sous sa forme argent. Bref, le capitaliste, pour reprendre une formule qu'on

prête à Henry Ford, ne produit pas des voitures mais de l'argent. Le problème est évidemment que la valeur d'usage se venge sous la forme de la capacité limitée d'absorption du marché, origine de la crise cyclique.

Dans cette logique, où il s'agit de réaliser et accroître la valeur, donnée purement quantitative, l'inégalité entre les hommes ne connaît plus aucune limite, alors même que l'homogénéisation et l'indifférenciation du mode fondamental d'existence – celui de prolétaire/salarié/vendeur d'une force de travail – a gagné l'immense masse de l'humanité sur toute la Terre.

§ 123 – Le droit abstrait et la séparation

Dans son analyse de l'évolution du droit romain sous l'Empire, Tönnies voit se dessiner un double mouvement. D'une part, et notamment en matière commerciale, la montée en puissance d'une pensée juridique rationnelle culminant dans « *la systématisation et la codification du droit* »⁸⁰⁰ ; on assiste d'autre part à « *la disparition de la vie et des mœurs à l'intérieur de cette brillante culture de l'État, de la grande administration pacifique et de la juridiction rapide, sûre et éclairée* ». La plupart des gens cultivés, ajoute Tönnies, admirent le droit romain et déplorent la « *ruine de la famille et des mœurs* » sous l'Empire. Or, ces deux mouvements ne font pas que coïncider, mais ils sont en relation nécessaire parce qu'ils manifestent l'unité d'un même phénomène : « *Mais en réalité un droit rationnel, scientifique, libre, n'était possible que par l'émancipation actuelle des individus vis-à-vis de tous les liens de la famille, du pays et de la ville, de la crédulité et de la foi, vis-à-vis de toutes les formes héritées et transmises de l'habitude et du devoir.* » C'est à ce moment que prit fin « *l'économie domestique communautaire, active et jouissante, de la commune agricole et de l'art urbain soigné, corporatif, religieux et patriotique. Elle fut le triomphe de l'égoïsme, de l'impudence, du mensonge et de l'artifice, de l'avarice, de la recherche du profit, de l'ambition, mais assurément aussi de la connaissance conceptuelle, claire et sobre, avec laquelle les hommes cultivés et savants osaient se présenter devant les choses divines et humaines.* »⁸⁰¹

⁸⁰⁰ Voici ce qu'écrivait Savigny sur le même sujet : « *De cet exposé, il résulte clairement que le droit romain s'est formé presque entièrement de l'intérieur comme droit coutumier, et une étude plus détaillée de son histoire montre le peu d'influence qu'ont eue dans son ensemble les lois proprement dites aussi longtemps qu'il a conservé sa vitalité. Mais l'histoire du droit romain est aussi des plus instructives pour ce qui a été dit plus haut sur la nécessité d'une codification. Aussi longtemps que le droit se trouvait dans une phase vivante de progrès, on ne ressentait la nécessité d'aucun code, même là où les conditions étaient les plus propices à sa réalisation. (...) L'idée des Codes n'a cependant de toute évidence été occasionnée que par l'extrême décadence du droit romain* » – *De la Vocation de notre temps pour la législation et la science du droit, op. cit.*, p.66. Malgré l'apparence, Tönnies, qui a lu Savigny et s'y réfère, est d'accord avec lui : la codification impériale est, selon le point de vue qu'on adopte, aussi bien le plus haut fait que la plus grande misère du droit romain, dont la dynamique coutumière originelle s'est trouvée progressivement trahie, sous l'effet de la montée en puissance de l'appareil d'État impérial (les bureaux...).

⁸⁰¹ *Communauté et société*, Partie III, §19, *op. cit.*, p.201.

Dans ce passage, aux accents rousseauistes, Tönnies ne parle de l'Empire romain que pour parler de « nous »⁸⁰². Le développement du droit rationnel garanti par l'État, produit de la volonté réfléchie, s'accompagne nécessairement de la disparition de la morale collective, des *mœurs* pour reprendre un mot vieilli ou de la *décence ordinaire* (*common decency*) selon l'expression à la mode. Le fait est souvent constaté et déploré, mais où est le lien ? Nous l'avons vu, le droit rationnel, qui s'impose avec la *Gesellschaft*, est abstrait et repose sur des raisonnements abstraits, à ce point impersonnels qu'ils pourraient, dans l'idéal, être mécanisés : *abstrait* signifie que le droit n'a pas de contenu propre, qu'il n'est que la *forme* qu'empruntent les contrats entre personnes (réelles ou morales) et qu'il est donc en principe indifférent – jusqu'à un certain point – au contenu des contrats. Contracte qui veut comme il veut, et tout est matière à échange dans l'espace homogène du marché, à quelques exceptions près, toujours menacées et toujours à justifier.

Or, le contrat est le fait d'une *personne* ; la personne est une fiction qui recouvre aussi bien des sujets individuels, les personnes *physiques*, que des sujets collectifs, les personnes *morales*, qu'elles soient des *acteurs* privés (comme des entreprises) ou des *acteurs* publics (comme l'État ou les collectivités). En transformant l'individu en personne, le contrat dé-moralise l'individu et le sépare des liens concrets qui pourraient le retenir par ailleurs ; il consacre et protège en lui le sujet égoïste calculant le moyen légal de satisfaire son intérêt. Dans la *Gesellschaft*, la famille elle-même devient contractuelle, se fait et se défait par contrat, renvoyant les individus qui la composent à leur solitude atomique. Aucune moralité collective ne saurait valoir contre la primauté du libre contractant – dans la mesure où il n'empêche pas les autres de contracter, présentement ou à l'avenir. Ainsi, il n'est pas possible de disposer par contrat de ses enfants, du moins de ses enfants existants, car, pour ce qui est des enfants à naître, la question semble, ici ou là, discutable ou même déjà tranchée positivement.

À partir du moment où le droit rationnel moderne trouve ses expressions les plus triomphales dans les Déclarations les plus solennelles, la question de la distinction, et même désormais de la *séparation* radicale du droit et de la morale se pose avec le plus d'acuité. Au droit abstrait correspond et s'oppose alors une morale abstraite, affaire d'une conscience individuelle directement en relation avec l'universalité humaine, sous la pure *forme*... de la *loi* (morale). À moins que la morale ne se tourne vers la religion, une religion elle-même de plus en plus abstraite de la société, et ne se résorbe en elle. Les *mœurs*, quant à elles,

⁸⁰² Ainsi peut-on lire dans l'*Histoire du droit public français, XV^e-XVII^e siècle* de Philippe Sueur : « tandis qu'aux XI^e et XII^e siècles, dans la majeure partie de l'Europe et sous réserve du droit canonique, la coutume est la principale source du droit, au XIX^e siècle, au contraire, le droit est dans la généralité des États européens, presque exclusivement d'origine législative. La loi est devenue la source principale, alors que la coutume est réduite au rang de source secondaire, voire résiduelle. Il y aurait donc eu en France et ailleurs un processus qui se résume en une lente et persévérante progression du pouvoir législatif, correspondant à un déclin concomitant de la coutume. Si l'on représentait le mouvement par deux courbes, l'une montante et l'autre descendante, à partir du XII^e siècle, nous pourrions constater leur croisement au XVI^e siècle : les deux sources étant alors d'importance égale » – Philippe Sueur, *op. cit.*, tome 2, p.26.

ne sauraient plus tenir lieu ni de loi ni de morale. D'une manière générale s'opère alors la *séparation* entre ce qui relève de la sphère publique – le droit – et ce qui relève de la conscience privée, – la morale et la religion. Cette séparation prend en France, à l'issue d'un processus séculaire, la forme juridique de la laïcité de l'État⁸⁰³.

§124 – Coutume et intégration à la communauté

La coutume récuse toute idée et toute possibilité de « séparation ». Elle est au contraire une institution intégrative, selon le principe de totalité caractéristique de la communauté. La coutume intègre au tout communautaire l'individu pris comme un tout, au physique, au moral et au mental. La distinction du privé et du public y est inconnue puisque, par définition, n'est pas reconnu le bien *privé* à titre de principe séparateur. Cela ne veut pas dire que le bien propre de chacun, on l'a vu, soit nié ; *propre* (*proprius* en latin, *idiotês* en grec) signifie positivement ce qui est la marque de chacun, tandis que *privé* (latin *privus*) signifie négativement ce dont l'autre est exclu⁸⁰⁴. Le principe communautaire, selon la force dont il dispose pour se réaliser, tend naturellement au communisme qui signifie l'abolition du privé.

La séparation de la conscience privée, mise à l'abri de l'opinion publique, n'y est pas plus reconnue ; la coutume est, par définition, une opinion publique communément partagée, et non pas imposée par une quelconque pression extérieure. C'est du moins ainsi qu'elle est *ressentie* : l'opinion publique est *mon* opinion, ses préjugés sont *les miens*, expression commune et expression propre ne se distinguent pas. Comme nous avons eu l'occasion de le voir à plusieurs reprises, et notamment par l'illustration du cas-Socrate ou celle du cas-Luther⁸⁰⁵, c'est seulement lorsque la communauté est en crise que s'ouvre et s'accroît la distinction de l'opinion publique et de la pensée propre, et que la séparation de la conscience privée devient une exigence personnelle ou une revendication politique.

L'idée même de distinction et de séparation, posée comme telle, n'a pas lieu ni occasion d'être. La coutume, lorsqu'elle est vraiment elle-même, et pas simplement un suivisme extérieur et superficiel, suppose l'intériorisation de la norme collective et c'est précisément cette intériorisation qui rend impossible la divergence du public et du personnel ; le personnel ou le propre est en même temps le public. Cela signifie-t-il que, *nécessairement*, toute pensée individuelle ou individualisée soit impossible ? Le préjugé communautaire signifie-t-il fusion des esprits dans une pensée collective et abolition de toute pensée individuelle ? Non, mais cela signifie que toute pensée personnelle s'élabore et s'exprime sur le fond du *préjugé* collectif, à partir et en vue de lui ; cela

⁸⁰³ Sur le plan religieux, la question sera résolue différemment en Allemagne et plus tardivement ; la séparation de l'État et de la religion est au cœur de la discussion « sur la question juive » qui oppose Marx à Bruno Bauer.

⁸⁰⁴ « Car avec le commun est aussi le propre perdu » – Rabelais, *Gargantua*, Liv. I, ch.46.

⁸⁰⁵ Pour Socrate, cf. plus haut §16 et pour Luther, §69.

signifie assurément que jamais ne prévaut l'avis personnel revendiqué dans son droit *parce que personnel*, c'est-à-dire au titre de la propriété privée.

On peut illustrer ce point en revenant un instant à Montaigne. Montaigne essaie de sauver la communauté au moment même où il la voit avec angoisse et dans la souffrance commencer à sombrer. La profondeur de son analyse de la coutume et la vigueur de sa défense tiennent à cet arrière-plan. Dans le même temps, Montaigne est emporté par le mouvement moderne qui promeut la propriété privée, physique comme intellectuelle, détachée ou libérée du principe communautaire. Montaigne est donc pris dans une contradiction, une contradiction qu'il subit mais qu'il cherche à penser — il est philosophe. Or, la solution qu'il adopte, et bien d'autres après lui à partir de lui, réside dans la séparation rigoureuse du public et du privé, symbolisée par la fameuse formule, dont la portée doit être généralisée : « *Le Maire et Montaigne, ont toujours été deux, d'une séparation bien claire.* »⁸⁰⁶

« *Le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais quant au dehors qu'il doit suivre entièrement les façons et formes reçues.* »⁸⁰⁷ Dans cette injonction – ce n'est pas si fréquent chez lui – Montaigne reprend certes le thème rebattu des différents courants de la philosophie hellénistique ; mais, dans le contexte religieux et politique du chapitre « *De la coutume...* », ce thème s'éclaire d'une tout autre lumière, une lumière moderne. Le peuple, dont Montaigne fait si souvent l'éloge, devient ici « *la presse* », c'est-à-dire le peuple dégradé en masse ou en foule, la communauté dissoute. C'est bien de la presse qu'il faut se protéger par le moyen d'une sécession toute intérieure. La communauté florissante s'exprime avec Homère ; la communauté en crise, avec Montaigne.

⁸⁰⁶ Essais, III-10, « *De ménager sa volonté* », *op. cit.*, p.347.

⁸⁰⁷ Essais, I-23, « *De la coutume (...)* », *op. cit.*, p.214. Voir plus haut §92.

B – COMMUNAUTÉ OU HUMANITÉ ?

Un peu partout en Europe, au cours du XIX^e siècle, le monde ancien de la communauté se défait ; plus ou moins vite, plus ou moins brutalement. Ce bouleversement suscite à la fois angoisse et nostalgie ; elles peuvent prendre le tour d'un refus violent et désespéré des temps nouveaux, prenant appui sur une radicalisation de l'opposition entre société et communauté. Au lieu que cette opposition garde le sens d'un instrument d'analyse et de compréhension de la réalité présente et de sa mutation, elle devient un programme politique de refus de la modernité. On sent bien chez Tönnies la tension entre les deux tendances, à la fois l'insistance, significative par sa réitération, sur le statut scientifique de ses catégories de sociologie pure, et en même temps l'expression constante d'une condamnation morale et politique du triomphe de la *Geellschaft*. Il ressort de son travail une tonalité pessimiste et sombre qui laisse en vérité peu de place à une perspective d'avenir positive.

Ce qui, chez Tönnies, prend la forme d'une tension, d'un malaise, qui sont le propre d'un intellectuel lucide, prend chez d'autres la forme d'un refus réactionnaire et violent de la mutation, et d'une dénonciation forcenée de ceux qui sont censés l'incarner : la bourgeoisie libérale, les Juifs et le prolétariat. La forme typique du nationalisme ethnique européen s'enracine dans le refus impuissant d'une mutation ressentie comme inéluctable et la haine de ceux entre les mains de qui l'avenir semble reposer. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, se cristallise ainsi en Europe une idéologie qui revêt trois caractéristiques essentielles : 1^o l'exaltation de la communauté, de sa coutume, de sa tradition et de ses préjugés ; 2^o le rejet et la dénonciation de l'étranger comme étranger (dont le Juif représente la forme essentielle) ; 3^o la haine de la pensée. Les trois aspects sont évidemment en corrélation : la communauté n'existe que circonscrite, refermée et exclusive ; elle n'est positive que par la négativité de ce qui n'est pas elle et la diffamation de l'étranger est nécessaire à l'auto-affirmation de la communauté ; la pensée (réflexion et abstraction) rend étranger au peuple, elle est ou devient le fait des étrangers au peuple : ce qui importe, c'est de *sentir* comme le peuple et selon sa *tradition*.

Dans les pages qu'il consacre à la « doctrine » nationaliste de Barrès, Zeev Sternhell insiste en effet sur le fait que l'ethno-nationalisme oppose sans cesse l'instinct, l'enthousiasme, l'amour, le cœur, à la raison desséchante ; l'instinct est une vision du monde, il revient à la tradition, qui, écrit Barrès, « ne consiste point en une série d'affirmations décharnées » ; « plutôt qu'une façon de juger la vie, c'est une façon de sentir », qui s'entretient dans le culte de la Terre et des Morts⁸⁰⁸. Cette façon de sentir, qui induit une manière d'être, cette *hexis*, ne peut être épousée par l'intellectuel qu'en renonçant d'abord à lui-même avec humilité, en renonçant même à toute forme de conscience critique au profit d'un « *vieil inconscient* ». Car « ce ne sont pas d'abord les idées qui font

⁸⁰⁸ Cité in Z. Sternhell, *Maurice Barrès, op. cit.*, p.319.

l'homme, ce sont les sentiments. »⁸⁰⁹ C'est pourquoi Barrès approuve la condamnation de Socrate, dont l'enseignement entraînait un scepticisme général et consacre un roman – *Les déracinés* (1897) – à dénoncer l'effet du kantisme, devenu morale d'État par le fait de l'enseignement de la philosophie dans les lycées de la République. En effet, le kantisme est un culte de l'homme abstrait, enseigné aux jeunes Français pour les *déraciner* : « *Déraciner ces enfants, les détacher du sol et du groupe social où tout les relie, pour les placer hors de leurs préjugés dans la raison abstraite* »⁸¹⁰.

On voit que pour Barrès – et ses semblables – il ne s'agit pas, comme chez Montaigne⁸¹¹, le sceptique, de se conformer aux préjugés en les prenant pour ce qu'ils sont, mais il s'agit bien de les épouser et de les aimer – c'est-à-dire, réciproquement, de détester ceux qui ne les partagent pas et, plus encore, ceux qui invitent à s'en détacher – même par la seule pensée. Dans ces conditions, les considérations sur la coutume prennent de manière décisive un tour réactionnaire. Elles entrent dans le cadre à la fois anti-rationaliste et anti-moderniste de l'ethno-nationalisme à tel point qu'il sera difficile de les en extraire. Avant de chercher à comprendre comment la notion de coutume reste essentielle pour penser la sociabilité – qu'elle soit ancienne, moderne ou à venir – et en quoi elle n'implique en rien de basculer dans une forme d'irrationalisme, il nous faut développer la logique de cet ethno-nationalisme pour en percevoir la consistance et les limites.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, pp.302-303. Par opposition, le Juif est l'étranger à la communauté, dont il ne partage pas les intérêts, dont il ne fait qu'emprunter la langue en lui restant extérieur ; le Juif est étranger par définition, il cultive l'abstraction et la distance critique et en répand les germes corrupteurs.

⁸¹⁰ Barrès, *Les déracinés*, chapitre premier « Le lycée de Nancy », La Guilde du livre, Lausanne, 1960, p.17.

⁸¹¹ « Comme il y a quelque temps on a découvert que la mère de Montaigne était juive, Montaigne n'est plus Montaigne. C'est un demi-juif, comme l'appellent ces imposteurs parfaits ; mais qui est le demi-Français, d'eux ou de Montaigne ? » Cette remarque d'André Suares date de 1909, elle est citée par Robert Parienté, dans sa biographie d'André Suares, *Bonjour... André Suares*, éditions Autres Temps, Paris, 1998. Les « imposteurs parfaits » dont parle Suares appartiennent à la même catégorie que Barrès ou Maurras.

§ 125 – L'idéologie *völkisch* – Paul de Lagarde

« *Tönnies* reconnaîtra volontiers avoir subi l'influence des écrits politiques de Lagarde »⁸¹², indique Fritz Stern dans son étude des idéologues qui ont défini les thèmes et les « mythes » du mouvement *völkisch*⁸¹³ entre 1850 et 1945. Paul de Lagarde est sans doute le principal des idéologues de ce mouvement, au moins au sens où il définit exhaustivement les contours de la thématique *völkisch* et où il constitue une référence pour tous les successeurs⁸¹⁴. Même si les avant-propos de 1887 et de 1912 de *Communauté et société* ne citent aucune des autorités *völkisch*, la parenté des thèmes, et quelquefois de leur traitement même, est évidente.

Le mouvement *völkisch* se réclame d'une certaine représentation du peuple (*Volk*) allemand. Ce peuple plonge ses racines dans un lointain passé – Tacite et les forêts de la Germanie sont rituellement invoqués pour l'attester – mais il serait menacé dans son essence et son existence par les traits que prend la civilisation moderne et le complot des nations étrangères. L'urgence des temps inviterait à revenir à la pureté de l'idéal *völkisch* qu'il s'agirait de rendre à un peuple allemand perdu par la modernité, en lui ouvrant une perspective d'abord culturelle mais aux prolongements politiques inévitables. Comme le souligne George L. Mosse, qui rejoint et prolonge le travail de Fritz Stern, l'idéologie *völkisch*, a souvent été écartée des considérations des historiens et jugée d'une importance négligeable, à cause de son déguisement folklorique, de son *pathos* larmoyant, de son ésotérisme de pacotille et de sa mystique du *Volk* aujourd'hui ridicule, à cause, en un mot de ses « idées si nébuleuses et si

⁸¹² Fritz Stern, *Politique et désespoir – Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Armand Colin, Paris, 1990 (édition originale 1961), p.80. F. Stern examine la biographie et les écrits de trois des publicistes qui ont le plus influencé le mouvement *völkisch* : Paul de Lagarde (1827-1891), Julius Langbehn (1851-1907) et Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925). F. Stern précise juste avant la phrase que nous venons de citer : « *La Gemeinschaft de Tönnies et la Nation [Volk] de Lagarde sont presque identiques, quoique leurs contreparties respectives soient différentes. Elles cherchent l'une et l'autre à triompher de la société libérale morcelée.* »

Voici ce qu'écrit Maurras de son côté sur ce qu'il entend par nation et à quoi Tönnies aurait pu certainement souscrire : « *La nationalité dérive donc de la nature humaine définie et qualifiée par la société. Loin de figurer le simple vœu de notre volonté personnelle, elle correspond à une masse énorme de désirs, de passions, de besoins, d'aspirations, de coutumes, de mœurs, de manières d'être, de penser, de parler, qui va souvent jusqu'à modeler le physique et dans laquelle la conscience réfléchie et la volonté délibérée des personnes jouent un rôle qui peut être le premier, mais qui ne l'est pas toujours, ni le plus souvent.* » – *Mes idées politiques, op. cit.*, p.284.

⁸¹³ Le terme de *völkisch* (de *Volk*, « le peuple ») est difficile à traduire ; il pourrait être rendu par « populiste », mais il y a des populismes non xénophobes et le terme n'est pas nécessairement péjoratif ; il pourrait être rendu par « raciste », mais la relation au *Volk* disparaîtrait et elle est essentielle. Il ne reste qu'à conserver le terme tel quel. Il désigne en soi très clairement, aux yeux des Allemands, tout un mouvement de pensée que nous avons désigné comme « ethno-nationaliste ». Le nazisme, en tout cas, se revendique de cette appellation, qu'il estime suprêmement élogieuse.

⁸¹⁴ Paul de Lagarde (né Bötticher, nom du père qu'il détestait) est un orientaliste et un spécialiste de la Bible dont la carrière universitaire, entamée à la fin des années 1860, a longtemps été contrariée. Il atteint la reconnaissance officielle et la notoriété comme professeur à l'université de Göttingen dans les années 1870.

incompréhensibles » ; pourtant, ces « idées, éminemment considérées en Allemagne après la Première Guerre mondiale, étaient en fait très répandues dans des pans entiers de la population avant même 1914. »⁸¹⁵

Comme le montre l'auteur, le mouvement *völkisch* a en effet durablement marqué les esprits en Allemagne ; plusieurs générations d'intellectuels, sur près d'un siècle, ont baigné dans son atmosphère et manipulé ses lieux communs ; les publications des principales figures du mouvement ont touché des millions de lecteurs et infusé en profondeur son idéologie. Bien avant Hitler, et déjà assurément avant la Première Guerre mondiale, ses thèmes et ses obsessions sont passés à titre d'évidence dans la bourgeoisie et la petite-bourgeoisie, et notamment chez les étudiants et les enseignants, de l'école primaire à l'université. Il ne faudrait toutefois pas oublier que, partout en Europe, au même moment, les lieux communs nationalistes font fortune : comme le souligne Zeev Sternhell, « au temps de l'affaire Dreyfus, le nationalisme allemand et le nationalisme français convergent jusqu'à afficher des caractéristiques très proches »⁸¹⁶.

Barrès ou Maurras, en France, rejoignent à bien des égards l'idéologie *völkisch*⁸¹⁷. Dès avant la Première Guerre, et bien plus encore à son lendemain, le maurrassisme de l'Action Française gagne une audience et une reconnaissance – en premier lieu dans les milieux intellectuels – qu'on aurait tort de sous-estimer ou de vouloir oublier. Elle sera déterminante en France, dans la mise en place du régime de Vichy et la possibilité d'un passage immédiat à la persécution des Juifs, de la même façon qu'en Allemagne l'enracinement de la pensée *völkisch* sera déterminante dans la possibilité qu'eut Hitler arrivant au pouvoir d'acclimater aussitôt ses obsessions idéologiques.

L'idéologie *völkisch* témoigne de la profondeur de la crise intellectuelle et morale que traverse l'Allemagne sous l'effet de son entrée brutale dans la modernité industrielle et politique. George L. Mosse pointe en effet deux facteurs fondamentaux sous-jacents à cette crise, à savoir d'un côté la transformation de l'Allemagne d'une collection de principautés archaïques en un État-nation se

⁸¹⁵ George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich – La crise de l'idéologie allemande*, op. cit., p.17.

⁸¹⁶ Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, op. cit., préface de la deuxième édition, p.27. Z. Sternhell résume la situation à l'entrée de son introduction (*Ibid.* p.40) : « À la fin du XIX^e siècle, le climat intellectuel de l'Europe marque une nette évolution qui contribue à créer une orientation politique nouvelle. En France, en Allemagne, en Russie, en Autriche-Hongrie, en Italie, des phénomènes apparaissent qui, au-delà de leurs aspects spécifiques dus aux conditions locales, présentent une analogie fondamentale. Dans ces pays, un même malaise existe. Et malgré les formes multiples que celui-ci a pu revêtir, il est partout reconnaissable à son expression : remise en cause de l'ensemble des idées et des institutions caractéristiques de la civilisation industrielle et négation systématique des valeurs héritées du XVIII^e siècle et de la révolution française. »

⁸¹⁷ Voici comment Maurras définit lui-même la différence : « Le propre de l'esprit classique français est de s'enrichir par adaptation, par intussusception de toutes les grandes découvertes de l'humanité. (...) Le Germanisme se renferme au contraire dans l'étroite prison d'un esprit national qui n'a d'humain que ses prétentions, car il est, en fait, très strictement circonscrit dans l'espace et dans le temps. » ... – *Mes idées politiques*, op. cit., p.286.

proclamant *Reich* (1871) – mais néanmoins réduit à sa dimension « petite-allemande », excluant l'Autriche et son empire – et, d'un autre côté mais en même temps, l'accession de l'Allemagne aux tout premiers rangs des puissances industrielles et financières à vocation impérialiste. L'unification allemande, sous sa forme bismarckienne, c'est-à-dire réduite à sa dimension petite-allemande et à une ambition essentiellement mercantile, déçoit rapidement l'espoir romantique des nationalistes. Cela est d'autant plus vrai que la période procède à la destruction accélérée des formes de vie et de croyances traditionnelles et à la constitution foudroyante d'une classe ouvrière formée de prolétaires « déracinés », entassés dans des grandes villes qui comptent rapidement parmi les plus grandes métropoles européennes.

Les partisans français ou italiens de la cause de l'État national étaient – et cela jusque tard dans le XIX^e siècle – des progressistes ; nourris des Lumières, enfants de 1789, ils assumaient totalement la modernité bourgeoise. Les nationalistes allemands ont pour leur part connu une trajectoire toute différente ; sous l'effet de la Terreur ou, plus encore, de la conquête napoléonienne, ceux qui se réclamaient de 1789 ont disparu ou déserté. Sous l'effet du Congrès de Vienne, renvoyant l'Allemagne à sa fragmentation, « *les Allemands qui aspiraient à l'unité se tournèrent de plus en plus vers la formation d'une cohésion culturelle au sein de la population plutôt que vers une unité politique qui apparaissait si lointaine. Ils conçurent cette unité culturelle en termes de racines nationales et d'opposition à l'étranger.* »⁸¹⁸ Le nationalisme allemand se tourne donc vers le romantisme au moment où celui-ci a définitivement opéré son tournant réactionnaire. C'est un nationalisme du *Volk*⁸¹⁹, c'est-à-dire d'un peuple entendu non pas – seulement – comme rassemblement socio-politique, mais surtout comme union mystique d'une population avec une essence et une nature transcendante, renvoyant elle-même à la nature, comme ordre cosmique. Le *Volk* se présente en ce sens comme un idéal de l'imagination qui déborde tout concept, qui déjoue toute tentative de définition, qui veut toujours dire plus que ce qu'on s'arrête à en dire.

L'échec de la révolution de 1848 a sonné le glas de toute possibilité d'espérer pour l'Allemagne un État-nation. En raison même de sa conception du *Volk*, le mouvement *völkisch* exalte la *nation* allemande dans son opposition à l'État. C'est vrai chez Lagarde, le fondateur, pour qui l'État n'est qu'un mécanisme sans âme, une machine destinée à accomplir certaines tâches mais qui doit être instruite par une âme. Une âme, ce n'est certainement pas un Empereur qui n'est jamais qu'« *un président de la République que nous avons accepté*

⁸¹⁸ George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, op. cit., p.19.

⁸¹⁹ « Le *Volk* est l'un de ces termes allemands inexplicables qui évoquent bien autre chose que leur sens spécifique. » – George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, op. cit., p.21. On lit plus loin ces remarques fort éclairantes : « Certains cherchèrent un exutoire à leurs frustrations en établissant un lien entre le *Volk* et le cosmos, réalité plus vraie et plus profonde. Idéalisé et transcendant, le *Volk* symbolisait l'unité tant désirée par-delà la réalité contemporaine. » – op. cit., p.33

d'appeler empereur »⁸²⁰, c'est encore moins un Parlement, théâtre des factions qui attisent ou fabriquent les divisions du peuple et marchandent sa direction. Cette âme doit être celle du Peuple que seul un *Führer* peut incarner : « Vers la fin de sa vie, il [Lagarde] réclamera avec de plus en plus d'insistance un *Führer* qui représenterait si bien le peuple qu'en lui tous seraient unis et que ses ordres seraient l'expression de la volonté du peuple. »⁸²¹ Lagarde est mort en 1891...

Dans cette optique, la volonté du peuple n'est donc pas l'objet d'une expression consciente et délibérée ; elle n'est pas une volonté d'entendement, une volonté réfléchie – dont la loi serait l'expression par l'intermédiaire de la *représentation* d'un Parlement. La volonté du peuple n'est pas la volonté d'un intellect désincarné, ni le compromis péniblement construit auquel parviennent les factions, mais la volonté d'une âme, une âme inscrite dans un corps – au plus profond du corps du peuple, dans ses « tripes » – et elle s'exprime non pas sous la forme de *règles* mais sous celle de *commandements*. La volonté du peuple est organique, elle ne peut pas être représentée, mais seulement incarnée dans la personne concrète d'un homme qui donne des *ordres*. Le *Führer*.⁸²²

§ 126 – Tönnies et l'idéologie *völkisch* – L'enracinement

Les lignes qui précèdent ont déjà dessiné la proximité de la thématique de Tönnies avec celle de Lagarde. Proximité ne signifie pas identité et, pour être clair d'emblée, Tönnies n'invoquera jamais, pour son compte, le fantasme d'un *Führer*. Nationaliste, il l'a été comme beaucoup d'intellectuels et d'un nationalisme exacerbé par l'épisode tragique de la Première Guerre mondiale. Cela dit, Tönnies était trop authentiquement proche du peuple, du peuple réel des travailleurs, pour passer dans le camp de la droite ou de l'extrême-droite nationaliste allemande, si puissant dans l'entre-deux guerres. Sa proximité avec le mouvement coopératif, assez implanté dans la social-démocratie allemande, ses positions en faveur des prolétaires dans les conflits sociaux, l'amènent, à l'approche du nazisme, à afficher son adhésion, lui, l'universitaire, au Parti social-démocrate. En 1932, à la veille des élections, il écrit publiquement à ses concitoyens de Husum pour les dissuader de voter Hitler. L'homme n'est donc pas en cause, et d'autant moins que l'arrivée au pouvoir de Hitler signifiera pour lui la fin de son éméritat, sa mise à l'écart et la perte du bénéfice de sa retraite⁸²³.

⁸²⁰ Cette citation est tirée des *Deutsche Schriften*, rassemblement des textes de Lagarde qui constitue la grande référence du mouvement *völkisch* ; l'article d'où elle est tirée date de 1886 et s'intitule « *Die nächsten Pflichten deutscher Politik* » [Les prochains devoirs de la politique allemande] – Fritz Stern, *Politique et désespoir*, op. cit., p.82.

⁸²¹ Fritz Stern, *Politique et désespoir*, op. cit., p.82.

⁸²² Fritz Stern, résumant cette fois les propos d'un autre idéologue *völkisch* très influent, Julius Langbehn (1851-1907), précise ceci : « L'unité ne pourra se faire que grâce à un chef, un *Führer*, qui, appréhendant par l'intuition la véritable nature et la véritable volonté du peuple, saura les exprimer. Étymologiquement, le mot Volk implique l'idée de suivre [en allemand folgen] ; le peuple allemand a justement conservé sa capacité à obéir » – *Politique et désespoir*, op. cit., p.168.

⁸²³ Les éléments d'information rapportés dans ce paragraphe proviennent principalement de Jean Jacob, *Communauté ou société ?*, op. cit., *passim*, des introductions des traducteurs de *Communauté et*

Il est toutefois de fait que les thèmes privilégiés de Tönnies et, partiellement, leur traitement, rendaient possible sa récupération par les nazis dans le cadre de leur idéologie du *Volksgemeinschaft* – communauté du peuple. L'expression n'est utilisée qu'une seule fois dans *Communauté et société* (au §42 du Livre II), et d'une manière peu significative. En revanche, les analyses de Tönnies sur le peuple comme communauté, son insistance à le définir par le sang et le sol (*Blut und Boden*⁸²⁴) et par son enracinement, thèmes privilégiés du mouvement *völkisch*, se prêtaient tout naturellement à une récupération. Et elle eut lieu. Tönnies le déplore, en avril 1934, dans une lettre à son fils : « Certains disent (...) que le succès de ma théorie de la communauté et de la société serait manifeste dans l'idéologie nazie, et il y a quelques raisons de le penser. »⁸²⁵

Pour montrer plus précisément la nature du lien entre Tönnies et l'idéologie *völkisch*, nous voudrions nous concentrer sur deux points : d'abord, du côté de la communauté, le lien du peuple avec la terre ; ensuite, du côté de la société, l'importance du thème du commerce et sa relation avec la caractérisation *völkisch* des Juifs.

Dans son ouvrage, George L. Mosse s'attarde en particulier sur l'œuvre de Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897), journaliste et essayiste qui eut son heure de célébrité et qui compte parmi les principales figures tutélaires du mouvement *völkisch*. Riehl entreprend une *Naturgeschichte des deutschen Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik* [Histoire naturelle du peuple allemand comme base d'une politique sociale allemande]. L'ensemble de l'ouvrage comporte trois parties, dont la première, achevée en 1853, connaît aussitôt un succès foudroyant⁸²⁶ ; elle s'intitule *Land und Leute* [La terre et les gens], étude folkloriste⁸²⁷ du peuple effectuée à partir des pérégrinations pédestres de l'auteur à travers les paysages allemands.

société, J. Leif, *op.cit.*, et N. Bond et S. Mesure, *op. cit.* et de la section 4 du chapitre III de Daniel Alvaro, *Le problème de la communauté – Marx, Tönnies, Weber*, traduit de l'espagnol (Argentine) par Pascale Henry, L'Harmattan, Paris, 2018 (édition originale en 2015).

⁸²⁴ Les nazis abrègeront en *Blubo* et créeront une *Blubodoktrin* (*Blut-und-Boden-Doktrin*) : cf. Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich, Carnets d'un philologue*, *op. cit.*, p.260.

⁸²⁵ Cité en note in Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, p.157. Quasi absente de *Communauté et société*, l'expression de *Volksgemeinschaft* deviendra tout à fait courante sous la plume de Tönnies pendant la Première Guerre et dans les années qui ont suivi. En 1917, dans son étude comparative de l'État anglais et de l'État allemand, Tönnies voit dans l'État anglais l'organe de la société marchande, mais il estime désormais qu'un État peut aussi incarner la communauté du peuple ; cet État est évidemment l'État allemand. En 1922, dans l'Avant-propos de la nouvelle édition de *Communauté et société*, Tönnies dédie son texte à la jeunesse allemande, « afin qu'elle arrive à comprendre l'architecture sociale dont a tant besoin la communauté du peuple. » – Toutes ces précisions sont rapportées par Daniel Alvaro, *op. cit.*, pp.156-159.

⁸²⁶ L'ouvrage est distribué et étudié dans les écoles allemandes dès les années 1900 ; il serait intéressant d'effectuer la comparaison avec l'équivalent français « républicain », *Le tour de la France par deux enfants*, publié en 1877 sous le nom très symbolique de G. Bruno, alias d'Augustine Fouillée, épouse d'Alfred Fouillée, philosophe républicain bien connu à qui l'on doit les « idées-forces », et mère, d'un premier mariage, de Jean-Marie Guyau, autre philosophe bien connu à qui l'on doit « la morale sans obligation ni sanction ».

⁸²⁷ Sur la *Volkskunde*, « science du peuple », qui était initialement constituée d'études folkloristes et a prétendu devenir une véritable discipline scientifique, dont les chaires ont été libéralement distribuées par l'Université nazie, voir l'excellente mise au point de Wolfgang Brückner, *Volkskunde – Tentative d'une*

Riehl part du sentiment romantique de la nature. La nature n'est pas matérielle et mécanique mais animée par une force vitale en sympathie avec les plus profondes émotions humaines. Elle est toujours la nature particulière d'un pays et d'un peuple, et donc un paysage singulier reflétant l'âme du peuple et, réciproquement, dans lequel l'âme du peuple se reflète. Ainsi, Riehl « *présenta l'environnement rural naturel comme le modèle de la structure sociale à laquelle il aspirait. Il considérait que le contraste naturel entre champs et forêt justifiait la préservation des différences également naturelles entre les conditions sociales.* »⁸²⁸. Le peuple communauté, en communauté avec son paysage est pour Riehl la grande réalisation du Moyen-Âge. En revanche, Riehl réprouve la grande ville et particulièrement les métropoles internationales où il est à redouter que la bourgeoisie mondiale et le prolétariat mondial « *ne reconnaissent leur compatibilité mutuelle et n'exercent une domination sur un monde dans lequel tout ce qui était naturel aurait été détruit* ». ⁸²⁹

§127 – Les déracinés, prolétaires et Juifs

Il y a donc deux classes à redouter, la bourgeoisie d'argent et le prolétariat. C'est dans *Die bürgerliche Gesellschaft* [La société civile/bourgeoise], en 1854, que Riehl met en cause ces négociants et ces industriels qui ont rompu le lien avec la nature et qui détruisent les coutumes du peuple. Quant au prolétariat, Riehl le distingue de l'authentique classe ouvrière, il le voit comme « *une caste paria qui n'était pas seulement le produit malencontreux de la modernisation, mais entretenait en elle-même une malveillance antivölkisch. En conséquence, il était inutile de lui tendre une main salvatrice. Au contraire, le prolétariat était l'ennemi à vaincre. (...) Ce groupe faisait partie de la population contemporaine qui ne pourrait jamais prendre racine de façon permanente. On trouvait dans ses rangs le travailleur immigré, qui, sans un habitat d'origine, ne pourrait pas qualifier un paysage de sien.* »⁸³⁰

approche à l'usage des Français, in Isac Chiva, Utz Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp.223-247, 1987. Disponible en ligne, OpenEdition Books, DOI : 10.4000/books.editionsms.2332

⁸²⁸ George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, op. cit., p.38. V. Klemperer, dans *LTI* (op. cit, p.310), cite un discours de Goebbels d'avant 1930 qui incrimine la « *masse informe du prolétariat mondial anonyme* » qui vit à Berlin et qui constitue « *un morceau d'apatridie* ».

⁸²⁹ George L. Mosse, op. cit., p.42. Encore une fois, il ne faudrait pas croire que cette idéologie soit à l'époque une spécificité de l'esprit germanique, pour reprendre une expression de Maurras. Le prétendant unique des royalistes, Philippe d'Orléans (1869-1926), cherchant péniblement à moderniser l'idée monarchique et la rendre crédible, la situe néanmoins dans le cadre antisémite et nationaliste qui convient à toute l'Europe ; dans une déclaration de 1899, destinée à cadrer l'extrémisme de l'Action française, il souligne « *l'obligation de défendre, par des lois appropriées et sans exception raciale, l'homme qui aime sa terre et qui met son cœur et son âme dans le sol de la patrie ; l'obligation d'empêcher qu'il ne soit écrasé par la fortune anonyme et vagabonde.* » – cité in Eugen Weber, *L'Action française*, traduit de l'anglais américain par Michel Chrestien, Fayard, Paris, 1985 (édition originale 1962), p.228.

⁸³⁰ George L. Mosse, op. cit., p.41. Mosse cite *Land und Leute* : « *La prédominance de la grande ville sera l'équivalent de la prédominance du prolétariat.* »

Dans le cadre de notre réflexion, la question de l'antisémitisme⁸³¹ n'est pas accidentelle. La pensée communautariste, surtout bien sûr dans le contexte allemand dont nous venons de reprendre les grands traits, a, pour des raisons intrinsèques, potentiellement à voir avec l'antisémitisme. La communauté est close et enracinée – peut-il en être autrement ? La communauté inclut, donc elle exclut – n'est-ce pas ce qui la définit ? L'idéologie communautaire *völkisch* développe l'antisémitisme qui l'anime de plus en plus féroce sur la base de ces oppositions. Pour inclure ou ré-inclure les « Allemands », il faut revenir à la communauté enracinée dans le sol et le sang, et il faut donc exclure les Juifs et les poser en « étrangers » par essence. Pour la *Volksgemeinschaft* et les *Volks-genossen*⁸³², le Juif est l'étranger absolu, qui trouve son accomplissement dans un monde qui fait de tous les hommes des étrangers : la *Gesellschaft*.

Le thème du Juif étranger est directement en relation avec le thème de l'enracinement que nous avons vu juste avant. Ainsi, explique encore George L. Mosse, « Dans la pensée *völkisch*, l'image de l'arbre est constamment utilisée pour symboliser la force paysanne du Volk, dont les racines sont ancrées dans le passé alors que la cime s'élève vers le cosmos et son esprit. (...) Au début du mouvement, Riehl avait désigné le prolétariat déraciné comme l'adversaire. Après lui, ce fut le Juif qui devint l'ennemi par excellence. (...) Les romans paysans en plein essor décrivaient le Juif comme un être venu de la ville à la campagne en vue de dépouiller le paysan de ses richesses et de ses terres. C'était une évolution des plus insidieuses car, en spoliant le paysan de ses biens fonciers, le Juif le coupait de la nature, du Volk et de la force vitale, le conduisant ainsi inéluctablement à la mort. »⁸³³ Dans la fantasmagorie *völkisch*, le Juif est un être du désert, desséché, sans profondeur, en totale opposition avec l'Allemand, issu des sombres et profondes forêts noyées dans la brume.

Le Juif détruit la communauté rurale en même temps qu'il domine la métropole cosmopolite, à la modernité de laquelle il est sur-adapté. Il est par excellence le grand commerçant et le banquier, celui qui fait de l'argent avec de l'argent et que le droit abstrait libère de toute entrave morale. Dans ses *Deutsche Schriften*, cités par Fritz Stern, Lagarde écrit que les Juifs sont « les vecteurs de la déchéance et souillent toutes les cultures nationales ; ils exploitent les

⁸³¹ Il sera bien question ici d' « antisémitisme » et non pas d' « antijudaïsme » ; l'antisémitisme de la seconde moitié du XIX^e siècle en Allemagne n'a plus rien d'essentiellement lié à la question religieuse ; il est lié à la question ethnique et nationale, et, plus tard, à la question « raciale » ; dans cette perspective, ethniciste puis raciste, un Juif converti n'en reste pas moins juif, et plus dangereux encore quand il se prétend allemand. Le tournant s'opère en France à la même époque et l'Affaire Dreyfus (elle démarre en 1894) ne fait que révéler et amplifier l'antisémitisme sous-jacent.

⁸³² *Volksgemeinschaft* signifie « communauté du peuple » ; c'est un terme surabondamment utilisé par les nazis mais qui leur préexiste et a déjà toute sa place dans l'idéologie *völkisch*. *Volks-genossen* signifie « camarade du peuple », du peuple authentique, allemand. C'est en revanche un terme typiquement nazi et fabriqué comme tel par la « LTI », la *Lingua Tertii Imperii* étudiée par Victor Klemperer : il reprend l'appellation de *Genossen*/camarade au mouvement ouvrier et ajoute *Volk* pour bien préciser que la camaraderie nouvelle ne saurait s'autoriser que de l'appartenance au sang et au sol.

⁸³³ George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, op. cit., p.46. Mosse précise que ces romans se vendent par millions d'exemplaires.

ressources humaines et matérielles de leurs hôtes, ils détruisent toute foi et répandent matérialisme et libéralisme. »⁸³⁴ À titre de premier remède, il préconise la prise en main par l'État de toutes les institutions financières de façon à détruire la base matérielle de l'existence juive. Avec cette « vermine d'usuriers », précise encore Lagarde, aucun compromis n'est possible et il faut des remèdes plus radicaux : « Avec les trichines et les bacilles, on ne négocie pas, et ni trichines ni bacilles ne sont susceptibles d'être éduqués ; on les extermine aussi rapidement et aussi complètement que possible. »⁸³⁵

§128 – Tönnies et Marx

Tönnies ne tient aucun propos de ce genre et le texte allemand de *Communauté et société* ne comporte même aucune occurrence des mots *Jude* ou *jüdisch...*, ce qui est très significatif étant donné l'atmosphère de l'époque à laquelle le texte est écrit (1887). Tönnies n'est pas du tout décidé à se laisser entraîner du côté de l'antisémitisme. Toutefois, ses analyses sont souvent sous l'influence de l'imagerie *völkisch*. Cela saute aux yeux dans les passages où il cède à son lyrisme en célébrant la vie rurale et le monde médiéval. Ce ne pourrait être qu'une concession au folklore nostalgique, un héritage romantique, mais il y a plus embarrassant. Comme on l'a vu, le thème de l'enracinement, la reprise de l'identification communautaire par le sang et le sol – et cela même si Tönnies ne verse jamais dans un biologisme raciste –, le situent sur le terrain dont Lagarde, au même moment, laboure les sillons.

On peut trouver la confirmation de ce fait sur un point précis : Tönnies, dès la préface de la première édition (1887), se réclame, parmi d'autres références majeures, de Marx. De fait, on voit qu'il a fréquenté de Marx les travaux « économiques », les seuls qui semblent d'ailleurs retenir vraiment son attention. Le *Capital* – le Livre I en était paru – est cité à plusieurs reprises. Trente-quatre ans après la publication de *Communauté et société*, il publie, en 1921, une biographie de celui qu'il considère comme le plus profond penseur de la société. Sa différence d'avec Marx sur le terrain même qui est celui de Marx est donc extrêmement significative.

Or, comme le notent très justement dans leur introduction les traducteurs de *Karl Marx, sa vie et son œuvre*⁸³⁶, ce qui fait la différence de Tönnies est qu'il surévalue l'importance du commerce dans la société capitaliste. Pour Marx,

⁸³⁴ Cité in Fritz Stern, *Politique et désespoir*, op. cit., p.84.

⁸³⁵ Cité in Fritz Stern, *Politique et désespoir*, op. cit., p.86. Pour mémoire, la « trichine » est un ver intestinal. En note de bas de page, à cet endroit, Fritz Stern précise ceci : « En 1944, alors qu'ils [les nazis] menaient leur politique d'extermination, l'armée distribua une anthologie des œuvres de Lagarde qui contenait son appel au génocide. ». Le recueil des *Deutsche Schriften* de Lagarde est paru entre 1878 et 1881. On peut mesurer sa célébrité au fait que dans le journal qu'il a tenu pendant la Première Guerre mondiale, quelqu'un d'aussi avisé que Thomas Mann – il est vrai à une période d'hystérie nationaliste – qualifie Paul de Lagarde de « *praeceptor Germaniae* »... Le fait est cité par Fritz Stern, op. cit., p.105. La citation de Thomas Mann se trouve à la p. 234 des *Considérations d'un apolitique*, traduit de l'allemand par L. Servicen et J. Naujac, Grasset, Paris, 1975.

⁸³⁶ Tönnies, *Karl Marx, sa vie et son œuvre*, traduction française par Sylvie Mesure et Niall Bond, PUF, Paris, 2012 (première édition allemande 1921).

c'est la *production* qui est déterminante dans l'économie capitaliste ; la domination du commerce représente une phase archaïque, originaire certes, mais dépassée, de l'économie marchande. Le capital, c'est d'abord et c'est essentiellement la *plus-value*, dont l'élucidation constitue, aux yeux de Marx lui-même, son originalité et le motif de sa fierté. Or, la plus-value est dégagée au cours du processus de production ; le commerce, si nécessaire soit-il, n'est que sa forme seconde d'expression : pas de plus-value sans vente, mais la plus-value ne provient pas de la vente, et Marx prend du temps à l'expliquer, sur la base de l'aporie qu'il met en scène à la fin du chapitre V (« *Les contradictions de la formule générale du capital* ») : « *Il a été démontré que la somme des valeurs jetée dans la circulation n'y peut s'augmenter et que, par conséquent, en dehors d'elle, il doit se passer quelque chose qui rende possible la formation d'une plus-value. (...) La métamorphose de l'homme aux écus en capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps doit ne point s'y passer. Telles sont les conditions du problème. Hic Rhodus, hic salta ! [ici c'est Rhodes, maintenant : à toi de sauter !]* »⁸³⁷

Tönnies en reste à l'homme aux écus, au détenteur d'argent, et le capitaliste ne l'intéresse pas. En ce sens, tout en s'appuyant sur Marx, il en est vraiment très loin. En revanche, à distance de Marx, il passe dans l'orbite de l'idéologie *völkisch*, et de sa dénonciation des financiers, des usuriers, et des négociants – de sa dénonciation de l'argent et en même temps sa fascination pour l'argent. Car là où, au chapitre III du *Capital* (I), Marx se donne pour tâche de démystifier l'argent, de lui enlever son caractère maudit et magique, en l'analysant pour ce qu'il est, à savoir seulement une forme particulière de marchandise, les dénonciateurs *völkisch*, restent entièrement pris dans le *fétichisme* inévitable auquel il donne lieu. Tönnies n'est pas du tout marxiste, à un double point de vue : en ce qu'il absolutise le capital commercial et en ce qu'il participe de la fétichisation de la forme argent du capital.

§ 129 – Tönnies sur le terrain *völkisch*

Le §28 du premier Livre de *Communauté et société*, s'intitule « *Les maîtres de la société – L'esclavage* ». Les formules de Tönnies y sont très parlantes : le commerçant, écrit-il « *achète de l'argent avec de l'argent, même si c'est par l'intermédiaire de la marchandise ; l'usurier le fait même sans cet intermédiaire* »⁸³⁸. Et, un peu plus loin : « *Les commerçants ou capitalistes (par l'argent qui est susceptible d'augmenter par un double échange) sont les maîtres et seigneurs naturels de la société. La société existe pour leur volonté. Elle est leur outil.* »⁸³⁹ Pour Tönnies, c'est le capital usuraire, c'est-à-dire, selon l'analyse de Marx, le capital d'une société pré-capitaliste, qui est le summum du capitalisme, et, pour Tönnies, le capitaliste est essentiellement un commerçant,

⁸³⁷ Marx, *Capital*, Livre I, chapitre V, traduction Leroy, *op. cit.*, tome 1, pp.168-169. La formule latine est un clin d'œil à la préface des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel dont elle est reprise, interpellant un fanfaron qui se proclame capable de joindre d'un saut l'île de Rhodes au continent.

⁸³⁸ *Communauté et société*, Partie I, §28, *op. cit.*, p.57.

⁸³⁹ *Communauté et société*, Partie I, §28, *op. cit.*, p.58.

comme d'ailleurs le prolétaire⁸⁴⁰, car la *Gesellschaft* transforme tout en commerce et tout le monde en commerçant. Ce sont les usuriers et les négociants qui dominent la *Gesellschaft* (et pas Krupp ni Thyssen, ni les actionnaires de IG Farben..., dans un pays qui est pourtant par excellence celui du capitalisme industriel). Il est inévitable, dans ces conditions, que Tönnies, qui fait l'éloge de l'« économiste », condamne en Marx le révolutionnaire, celui qui juge, précisément sur la base de ses analyses économiques, et particulièrement celle de la plus-value, que le capitalisme est condamné par ses propres contradictions.

Parce qu'il met au second plan ce qui est premier chez Marx – la production – Tönnies met aussi au second plan ce que Marx souligne comme la condition de possibilité matérielle du communisme : le développement des forces productives qui est le fait (contradictoire) de la société capitaliste. Dès lors, Tönnies ne peut penser « son » communisme que sous la forme d'une régression à la communauté rurale et coopérative. Ce sont donc nécessairement chez lui les tendances romantiques, passéistes et *völkisch* qui dominent sa conception générale.

On le voit aussitôt dans le portrait qu'il dresse du commerçant, un homme desséché, calculateur, sans attache, « ayant la parole facile, dissimulé, adroit, s'accommodant de tout et cependant ne perdant nulle part ses buts de vue, se mouvant ici ou là, rapide et souple, changeant de caractère et de façon de penser (...) comme d'habits, emportant une chose ou une autre par delà les frontières des domaines ; il est un mélangeur et un égalisateur, employant le nouveau et l'ancien à son avantage : ainsi il représente l'opposé caractéristique du paysan collant à la glèbe, et du citoyen solide, aimant son métier. »⁸⁴¹ Comment lire ce passage sans penser au personnage détesté du Juif tel que le peint toute la littérature *völkisch* ? Il est vrai que Tönnies parle du négociant, pas du Juif, mais ses formules, lues dans leur contexte, sont parfaitement claires pour les lecteurs de l'époque. Rappelons que les textes de Riehl, que nous évoquions plus haut, datent des années 1850, et que les *Deutschen Schriften* de Lagarde sont publiés dans les années 1880⁸⁴².

⁸⁴⁰ « ces travailleurs sont obligés (...) d'aliéner leur force de travail pour de l'argent. Cette aliénation les transforme en une forme nominale de commerçants. » – *Communauté et société*, Partie I, §29, op. cit., p.59. Cette citation est commentée plus haut au §101.

⁸⁴¹ *Communauté et société*, Partie III, §42, op. cit., p.159. La citation est commentée plus haut, sous un autre angle, au §129.

⁸⁴² Voici le résumé de la position de Lagarde rédigé par F. Stern, dans *Politique et désespoir*, op. cit., p.84, à comparer, pour ses similitudes et ses différences, avec Tönnies : « La passion professée par Lagarde pour une communauté germanique ou populaire présente aussi un aspect négatif : sa haine violente pour tous les agents de division de la société allemande et, en général, pour la société moderne ouverte. L'industrialisation et les rapports impersonnels et purement marchands qu'elle engendre lui font horreur ; il a la nostalgie de la vie rurale idyllique où prévalait une harmonieuse hiérarchie. Le capitalisme est le mal, et il faut se débarrasser de tous ses métiers parasites. Un trait caractéristique de ce type de contestation conservatrice du capitalisme est que son principal reproche s'adresse aux institutions, agiotage et opérations bancaires par exemple, qui semblent violer le principe sacré qu'un homme doit gagner son pain. Au fond, il s'agit d'un sentiment de révolte contre le culte de l'argent, contre la position sociale des marchands, supérieure à celle des héros. L'injustice du capitalisme, l'exploitation et l'aliénation des travailleurs sont rarement mentionnés. La haine de Lagarde pour la société économique moderne a deux cibles : les Juifs et les libéraux, agents d'une gigantesque conspiration visant le cœur même de l'Allemagne. »

George L. Mosse, à partir de son étude du mouvement *völkisch*, confirme ce que d'autres ont dit avant lui, à savoir que les partisans de ce mouvement faisaient partie des classes moyennes et craignaient avec horreur de verser du côté des prolétaires. « *L'idée d'une révolution sociale authentique leur était insupportable, si mécontents fussent-ils de leur propre monde. La tension entre leur désir de préserver leur statut et leur souhait, tout aussi fervent, de changer radicalement la société fut résolue par l'appel à une révolution spirituelle censée revitaliser la nation sans révolutionner sa structure.* »⁸⁴³ Cette structure mentale et ce positionnement social conduisent à faire du Juif l'étranger absolu et l'ennemi coupable de tous les maux de la société capitaliste. Au moment où la crise connaît un maximum d'intensité, le nazisme se présente comme cette révolution, radicale et sans danger, à laquelle aspire cette petite-bourgeoisie affolée. Comme le dit encore G. L. Mosse : « *Enfin, la révolution nazie fut la révolution bourgeoise "idéale" : elle était une "révolution de l'âme", qui ne menaçait en réalité aucun des intérêts économiques de la classe moyenne. (...) le Juif étant considéré comme l'ennemi par excellence, il représentait la modernité dans toute sa capacité destructrice. (...) Dans une situation où des changements économiques et sociaux révolutionnaires étaient exclus, le Juif devint un substitut opportun et nécessaire vers lequel diriger la ferveur révolutionnaire.* »⁸⁴⁴ La classe ouvrière et ses organisations écrasées, les nazis purent renforcer leur relation structurelle avec le grand capital industriel allemand en lui proposant un gigantesque programme industriel d'armement.

§ 130 – Tönnies et la coutume

Dans une lettre de 1879, adressée à son maître, le philosophe Paulsen, Tönnies explique que, selon lui, le Moyen Âge a constitué « *l'âge d'or* » du peuple allemand ; « *certes, c'est du romantisme* », ajoute-t-il, mais c'est de là que provient sa vocation philosophique : de même de Kant a opéré la synthèse entre le rationalisme et l'empirisme, et cela en unifiant « *la vraie moitié de chaque théorie dans une nouvelle théorie* », lui, Tönnies, se donne pour tâche de « *brasser le romantisme dans une synthèse plus élevée* ». ⁸⁴⁵ On note que Tönnies part de l'inspiration romantique, qu'il cherche ensuite à rationaliser dans le cadre d'une philosophie ou d'une science qu'il nommera plus tard « *sociologie pure* ». La synthèse à laquelle il aspire est-elle réussie ? De même que, pour reprendre l'analogie proposée par Tönnies lui-même, la veine rationaliste l'emporte chez Kant sur la tendance empiriste, de même, chez Tönnies, dans *Communauté et société*, le romantique l'emporte sur le savant, ou, à tout le moins,

⁸⁴³ George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, op. cit., p.24.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ L'extrait de cette lettre est cité (p.45) par Niall Bond dans l'article qu'il écrit en 2002, intitulé *Le refus de la bürgerliche Gesellschaft et la genèse de la sociologie moderne allemande : l'exemple de Gemeinschaft und Gesellschaft de Ferdinand Tönnies*. L'article fait partie d'un recueil collectif, dirigé par Catherine Colliot-Thélène et Jean-François Kervegan, *De la société à la sociologie*, ENS Éditions, Lyon, 2002. Disponible en ligne : DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.37830>. Le recueil des lettres de Tönnies à Paulsen a été publié sous la direction de E. G. Jacoby, sous le titre : *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, Briefwechsel, 1876-1908*, Ferdinand Hirt, Kiel, 1961.

guide le travail du savant. En fait de synthèse, le lecteur de *Communauté et société* a plutôt l'impression d'un partage des rôles : lorsque Tönnies parle de la communauté, c'est en termes romantiques, vitalistes, et volontiers lyriques et franchement nostalgiques par endroits. Lorsqu'il parle de la société, en revanche, c'est plus volontiers en termes scientifiques. Lorsqu'il est question de pénétrer l'essence de la communauté, l'intuition et le sentiment accompagnent la démarche ; en revanche, rendre compte de la société est affaire d'entendement, sans sympathie aucune. On peut comprendre dès lors que les lecteurs de *Communauté et société*, selon leurs propres orientations, récupèrent dans le texte son communautarisme réactionnaire ou insistent au contraire sur son anticapitalisme révolutionnaire.

Pour ce qui concerne la question de la coutume, Tönnies établit de façon convaincante la relation intrinsèque qui la lie au monde communautaire et la logique profonde des liens que tissent ces deux réalités. Inversement, il montre aussi que la *Gesellschaft*, la société moderne de marché, est intrinsèquement incompatible avec la coutume et qu'elle se construit, fonctionne et se développe en éliminant autant que possible la coutume et en anéantissant la possibilité de sa reconstitution sous une forme renouvelée. Les injonctions modernes de *mobilité, flexibilité, innovation, changement, projet personnel, etc.*, ne sont pas, en ce sens, simplement les éléments de langage (l'expression aurait plu à Tönnies, qui était aussi philologue⁸⁴⁶) de l'idéologie managériale. Ils expriment quelque chose d'essentiel de la société, quelque chose dont Tönnies nous instruit, peut-être justement avec d'autant plus d'acuité qu'il regarde les choses à partir de sa nostalgie communautariste. Après tout, on peut trouver chez le réactionnaire Blaise Pascal des éclaircissements sur le passage à la modernité qu'on ne saurait trouver que chez lui ; il y a aussi beaucoup à comprendre des Lumières dans la dénonciation qu'en pratique Rousseau. Le *décalage*, pour reprendre un autre mot d'ordre du jour, fait souvent bon ménage avec la philosophie.

Ce qui ressort des analyses de Tönnies, c'est que la coutume est le *droit objectif de la communauté* ; grâce à elle, l'homme est soi et chez-soi ; il appartient à un monde, c'est-à-dire à un ordre où il trouve place, fonction et sens. Appartenir à un monde, affaire d'habitude, c'est l'habiter ; par la coutume, l'homme est dans son monde comme à la maison ; le monde est à sa mesure et il est à la mesure du monde, auquel il est *accommodé* (de *cum* et *modus* en latin : « être à la bonne mesure », comme mes pieds dans mes vieilles chaussures). L'inverse est vrai : sans coutume, pas de monde, pas de communauté, pas de commodité, pas de sens.

⁸⁴⁶ « À 16 ans, Tönnies obtient son baccalauréat. À l'université, loin des questions économiques et sociales qui le tarauderont toute sa vie, le jeune Ferdinand Tönnies se voue dans un premier temps à la philologie, sous l'influence d'un universitaire spécialiste de poésie grecque. » – Jean Jacob, *Communauté ou société ?*, op. cit., p.100. De fait, dans *Communauté et société*, on voit Tönnies constamment très attentif aux mots, à leur correspondance dans les langues anciennes et à leur origine. L'expression « éléments de langage » lui aurait servi de parfaite illustration de la façon dont la société « artificialise » la langue, fabriquée d'« éléments » qu'il s'agirait de savoir disposer et répéter pour « faire passer un message ».

Il ressort aussi que la société [Gesellschaft] est précisément cet univers sans coutume. Sans clôture, rien ne l'ordonne a priori sinon les lois mécaniques de la valeur et du marché. Dans cet univers, aucune place, aucun lieu, aucune fonction n'est a priori défini ; il n'y a pas de *chez-soi* et les autres sont des étrangers ; il n'y a pas de *soi* non plus parce que les uns et les autres sont des *personnes* (acteurs) interchangeables, des hommes dépourvus d'identité : *travailleurs* détenteurs d'une force de travail dont les produits sont tous mis en équivalence, et *citoyens* détenteurs du droit de vote – un homme, n'importe qui, une voix, n'importe laquelle, simple unité numérique : il suffit de compter à la fin. Dans cet univers enfin, régi par les lois du marché, tout est appelé sans arrêt à changer : tant le cadre de vie et les conditions de travail, que les opinions et les croyances ; aucun accommodement n'est possible, ni des hommes entre eux, ni des hommes à la nature, devenue étrangère elle aussi.

§ 131 – Par-delà nature et culture⁸⁴⁷

Tönnies est le premier à reconnaître que l'opposition *théorique* qu'il dresse systématiquement entre communauté et société renvoie de fait à l'opposition *historique* de deux époques différentes et successives : *d'abord* un monde essentiellement communautaire et coutumier, *ensuite* un univers essentiellement social et légal, et cette opposition prend volontiers la forme d'une opposition entre Moyen Âge et modernité. Si l'on admet ce *d'abord*, et cet *ensuite*, alors la coutume, partageant le sort de la communauté (et du Moyen Âge), n'est plus que le passé de l'humanité. Ce passé n'est toutefois pas n'importe quel passé, mais un passé qui ne peut pas passer parce qu'il est *mythique*. L'idée d'une primauté communautaire joue en effet le rôle d'un mythe des origines. La nostalgie romantique, celle d'hier comme celle d'aujourd'hui, fait du monde communautaire coutumier l'*état de nature* de l'homme ou l'expression authentique de sa nature perdue, trahie, refoulée, en un mot *aliénée* par la société. Dans cette perspective, la vérité de l'opposition entre communauté et société résiderait dans l'opposition entre l'essence humaine et son aliénation. Ainsi, dans la *Heimat* frisonne, comme chez les *peuples autochtones* ou dans les communautés que l'on voudrait construire aujourd'hui, les hommes sont censés vivre tout à la fois selon la nature et selon leur nature.

⁸⁴⁷ Dans ce § et le suivant nous démarquons, d'une manière qui relève de notre responsabilité, certains développements de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture* (Gallimard, Paris, 2005, repris en 2015 dans la collection Folio-essais ; c'est à cette dernière édition que nous nous rapportons). P. Descola ne s'appuie pas sur la distinction entre communauté et société, qui, apparemment, ne joue guère de rôle dans sa pensée. Il cite souvent Durkheim, mais guère Tönnies. Son objectif est de montrer la relativité – et finalement la caducité – de l'opposition entre nature et culture lorsque du moins elle se propose comme opposition structurant une façon d'aborder le monde. Nous risquons toutefois l'hypothèse que sa manière de voir est, sinon inspirée, du moins influencée par l'opposition entre communauté et société. Nous croyons en voir l'écho dans l'insistance de P. Descola, à la suite de B. Latour, pour remplacer « société », implicitement assimilé, comme chez Tönnies, à société moderne ou société de marché, par « collectif ». Les « collectifs » lient les humains entre eux et avec des éléments non humains (cf. notamment le chapitre XI de *Par-delà nature et culture*). Le « par-delà nature et culture » se comprend en ce sens comme un « par-delà la société », ce qui est aussi la perspective de Tönnies.

L'opposition entre essence et *aliénation*, dans le mythe communautaire, revêt dès lors tout à fait logiquement la forme de l'opposition entre *nature* et *artifice*, que l'on a constamment observée chez Tönnies. En effet, à l'homme social artificiel et fictif s'oppose l'homme communautaire naturel-authentique-essentiel : l'homme communautaire est, si l'on peut dire, un « *Wesenmann* » [homme essentiel] qui exprime son être authentique dans le *Wesenwille* [volonté essentielle], sous la forme concrète de la coutume ; dans la communauté l'homme est chez lui, dans son être et selon ce qu'il est (fondamentalement). L'homme social, lui, exprime son être fictif artificiel, son être inauthentique, son être aliéné, dans le *Kürwille*, la volonté construite, réfléchie, calculée et arbitraire, dont les manifestations concrètes sont le marché, le droit comme loi et l'État.

Dans cette hypothèse, l'opposition, voire seulement la distinction entre *nature* et *culture* est elle-même pensée comme une fabrication et une fiction sociales : c'est la société – moderne, marchande – qui, pour ses besoins et selon sa logique artificialiste, *construit* cette démarcation. Elle la fait constamment fonctionner sur le plan des idées au point de structurer ainsi une véritable conception du monde selon laquelle le monde ne pourrait prendre forme humaine et trouver sens que comme anti-nature. Mais cette conception du monde ne reste pas théorique, car elle se donne une effectivité matérielle, une réalisation pratique. L'opposition entre nature et culture n'est alors pas seulement un des fondements de l'idéologie sociétale, c'est-à-dire de l'idéologie qui légitime et promeut la société [*Gesellschaft*], mais c'est aussi un axe majeur de la pratique humaine sociale : la société fabrique, *réalise* concrètement, l'opposition *idéologique* sur laquelle elle repose : *idéologique* en ce sens qu'elle est fondamentalement destinée à *justifier* l'entreprise sociale de domination de l'homme par l'homme et de la nature par l'homme.

C'est ainsi que, sur le plan matériel, la société construit et réalise systématiquement l'opposition entre nature et culture. Elle crée par exemple un espace urbain autonomisé par rapport à son *arrière-pays* rural. Cet espace urbain tentaculaire réclame pour sa nourriture une forme industrielle d'agriculture seule propre, par sa productivité, à assurer la production massive nécessaire ; cette agriculture industrielle, exigée par l'urbanisation, conséquence du triomphe de la *Gesellschaft*, défait à son tour les paysages séculaires et transforme ce qui reste de nature en *environnement* ou en *parc*. Autrement dit, la *symbiose* millénaire de l'homme et de la nature – puisqu'il est difficile de ne pas utiliser deux termes différents – célébrée dans le *pays* et le *paysage*, dans la *Heimat*, est détruite au profit de l'*exploitation agricole* tournée vers le marché et au profit d'un monde urbain tentaculaire.

Bien entendu, cette séparation entre l'homme et la nature, systématiquement mise en œuvre, renforce à son tour l'idéologie de l'opposition entre nature et culture et la confirme dans son rôle d'opposition de principe. Devenue opposition de principe, elle se décline en tous domaines sous la forme d'une série indéfinie d'oppositions subséquentes : le brut et le raffiné, le sauvage et le civilisé, l'ignorant et le savant, l'inculte et le cultivé, etc. Et même lorsque la société

reconnaît une valeur aux « sauvages », c'est en insistant précisément sur le fait qu'eux aussi sont « civilisés », qu'eux aussi sont humains en tant que bâtisseurs de *culture*, et que, artificiels comme « nous », ils ne sont, comme « nous », de *l'humanité* qu'en tant qu'ils ne sont pas de *la nature*. Et cela en dépit de ce que ces « sauvages civilisés » disent d'eux-mêmes et de la nature, qu'ils se gardent bien pour leur part d'opposer à l'humanité puisqu'au contraire tous pensent une forme de continuité et de communauté entre hommes et non hommes⁸⁴⁸.

Ces « sauvages », en effet, qu'on s'empresse désormais d'intégrer dans la « civilisation » et de placer du « bon côté » de la barrière entre nature et culture, ne reconnaissent pas pour leur part cette démarcation et la récuse quand ils ont l'idée qu'elle pourrait seulement être évoquée⁸⁴⁹ : pour eux, semble-t-il, vivre en communauté entre eux, car leur existence est fondamentalement communautaire, c'est vivre *aussi* (mais le « aussi » est de trop) en communauté avec la nature. C'est pourquoi ils bâtissent des cosmologies résolument « *inclusives* », par opposition à la cosmologie fabriquée par la société (occidentale), qui met en scène au contraire l'opposition de la nature et de la culture.

Cette cosmologie occidentale s'épanouit dans la représentation de la société, selon un schéma parfaitement anti-naturaliste et artificialiste, comme fondée sur un contrat : « *Il va de soi que le paradigme des collectifs est ici la société humaine – de préférence celle qui s'est développée en Europe et aux Etats-Unis à partir de la fin du XVIII^e siècle – par contraste avec une nature anémique. Les hommes s'associent librement, (...) transforment leur environnement et se répartissent les tâches afin de produire leur subsistance, créent des signes et des valeurs qu'ils font circuler, consentent à une autorité et s'assemblent pour délibérer des affaires publiques ; en somme, ils font tout ce que les animaux ne font pas. Et c'est sur le fond de cette différence fondamentale que se détache l'unité des propriétés distinctives dont on dote les collectifs humains. Comme le dit Hobbes avec sa robuste concision : "Pas de convention avec les bêtes" »*⁸⁵⁰.

§132 – Continuum communautaire et discontinuité humaine

Il n'est pas difficile de trouver déjà chez Tönnies de quoi instruire le procès de la démarcation entre nature et culture, même si lui-même ne développe rien

⁸⁴⁸ La cosmologie « *naturaliste* », pour reprendre l'expression de P. Descola, se prend pour objective et universelle mais elle est isolée et récente : « *l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même (...).* » – *Par-delà nature et culture*, op. cit., p.16. On reste toutefois dubitatif devant cette affirmation tranchée de la tardiveté de l'opposition entre nature et culture...

⁸⁴⁹ La société sauve les « sauvages » en en faisant des êtres de culture. P. Descola pense au contraire que c'est « nous » qu'il s'agit de sauver, en prenant modèle sur les « sauvages » qui nous montrent comment aller *par-delà nature et culture*.

⁸⁵⁰ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p.442. La citation de Hobbes dans le texte anglais est celle-ci : « *To make covenants with brute beasts is impossible.* » – *Leviathan*, chapitre XIV, éd. Gaskin, op. cit., p.92.

en ce sens et reste le plus souvent dans le cadre classique de l'opposition. Ainsi, chez Tönnies, le rôle qui est attribué à la terre (*Erde, Boden*) va nettement dans le sens d'une communauté de l'homme et de la nature effectuée concrètement dans une communauté liée et identifiée à un certain terroir. Le mode d'existence communautaire, tel qu'il est décrit selon son type idéal (et mythique aussi) par Tönnies, implique une communauté élargie de l'homme à ce qui n'est pas humain (ou ne l'est plus) : les morts, les esprits, les plantes, les animaux, le climat, la couleur du ciel, etc. La vraie communauté n'est pas la communauté des hommes, mais elle est, plus largement, la communauté d'un pays (*Heimat*), dont les hommes d'un temps ne sont que les gardiens. Avec Tönnies, on n'est donc pas loin du « *grand continuum social brassant humains et non-humains* » dont parle P. Descola au nom des Achuar d'Amazonie⁸⁵¹.

On se souvient de la formule de Tönnies : « *l'être métaphysique* » de la communauté « *est pour ainsi dire marié avec sa terre [Boden] ; il vit régulièrement avec elle comme dans le lien conjugal. Ce qui est habitude [Gewohnheit] dans le mariage est ici coutume [Sitte].* »⁸⁵² La coutume n'apparaît pas comme telle et sous ce nom dans l'ouvrage de P. Descola, ou plutôt elle apparaît sous un autre nom, plus technique, que nous avons rencontré à de multiples reprises, celui de « *schèmes collectifs* » : « *ils constituent l'un des principaux moyens de construire des significations culturelles partagées. On peut les définir comme des dispositions psychiques sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées grâce à l'expérience acquise* »⁸⁵³. La coutume est en ce sens un *pattern* ou un schème général intégrateur : intégrateur des membres de la communauté, mais aussi intégrateur de la communauté humaine à une communauté plus large – définie toutefois par un territoire, terroir, pays – où la coupure entre humain et non humain fait place au *continuum* d'un monde, à la fois naturel et culturel, où s'abolit d'ailleurs aux yeux de ceux qui y vivent la distinction même du culturel et du naturel. La coutume est, pour reprendre un terme qu'affectionne P. Descola, un processus de « *mondiation* ». Or c'est cette « *mondiation* » que vise Tönnies lorsqu'il parle, en termes plus mystiques, d'une « *union métaphysique* » de la communauté et de la terre.

Dans l'œuvre symbiotique des générations, chaque génération répète et reconduit le mariage métaphysique avec la terre, qui est le véritable fondement mystique de la *Heimat*. Cela a pour conséquence que les membres de cette génération-ci sont en communauté entre eux, mais aussi avec leurs anciens, comme avec la nature. Eux et leurs aïeux s'abreuvent à la même source, l'origine est toujours là, à jamais là, tant du moins que la communauté ne disparaît pas. Les compatriotes d'aujourd'hui sont en ce sens, du fait de leur enracinement, aussi originels que leurs ancêtres, sans qu'il y ait pour cela besoin d'introduire le concept biologique de race⁸⁵⁴. Dans cette perspective, il s'agit de

⁸⁵¹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p.30

⁸⁵² *Communauté et société*, Partie III, §22, op. cit., p.208. Précédemment commenté au §117.

⁸⁵³ *Par-delà nature et culture*, op. cit., p.189.

⁸⁵⁴ Nous rapportons ici la citation de Tönnies déjà discutée plus haut, au §116 : « *Déjà la terre [die Erde] habitée entoure le peuple tout comme la mère entoure et garde l'enfant ; une douce nourriture jaillit de sa large poitrine comme un don généreux ; de même que les arbres, les herbes et les animaux, elle*

penser une alliance originelle de l'homme avec l'homme, par-delà les générations, et de l'homme avec la nature. Cette alliance est *écologique* : homme et « nature » ne sont pas et ne doivent pas être en opposition, sauf à ce que l'homme renie totalement sa propre nature dans l'artifice social. Homme et nature participent d'un même *oikos* – une même maison –, dont un même *logos* doit donner la mesure. Ce discours est, dans son principe, discours de la communauté, discours du monde, cosmologie.

Par la coutume s'établit concrètement un *continuum*, dans lequel les différences (homme, animal, plante, minéral) ne sont pas supprimées mais organisées sous l'autorité d'un principe pratique d'unité totale, selon un dispositif harmonique. Mais l'harmonisation n'est possible qu'à condition que la totalisation elle-même soit possible. Le schème pratique intégrateur – coutumier – n'intègre que dans la limite de sa pratique. Pour le dire moins abstraitement : la communauté n'est possible que si elle se referme sur elle-même, choses et hommes, sol et sang. P. Descola réfère explicitement les schèmes de la pratique à la notion d'*habitus* élaborée par Bourdieu⁸⁵⁵ ; il n'ignore donc pas que l'*habitus* est toujours particularisé par un « *champ* » qui restreint sa validité en même temps qu'il la rend possible, un champ dans lequel sont enclos ceux qu'il intègre.

Par conséquent, le *continuum* communautaire, par-delà nature et culture, implique nécessairement la *discontinuité* humaine, comme l'*inclusion* implique nécessairement l'*exclusion*.

Ruth Benedict a parfaitement connu et reconnu le *continuum* entre nature et culture comme essentiel à l'existence des communautés humaines et central dans leur représentation du monde. Elle a vu aussi les implications humaines que cela entraînait, et cette fois en termes de *discontinuité*. L'inclusion communautaire procède par l'exclusion de l'étranger, et si, pour que se forme un monde, il ne faut pas qu'il y ait de rupture entre homme et non homme, il faut en revanche que s'établisse une rupture bien nette entre *nous* et l'*étranger*. Avec « *la différence de nature entre le groupe fermé "nous" et l'étranger* », on observe, explique-t-elle, « *d'après sa diffusion universelle parmi les peuples primitifs, l'une des plus anciennes distinctions humaines. Toutes les tribus primitives s'accordent à reconnaître cette catégorie, la catégorie d'étrangers, ceux qui non seulement échappent aux dispositions du code moral qui s'applique dans les limites de leur propre peuple, mais à qui l'on refuse sommairement toute place dans le schéma humain.* »⁸⁵⁶

Cela se vérifie à ce que chaque communauté se désigne, par son nom même, comme « humaine » – nous sommes l'homme – en déniaut toute humanité aux

semble avoir engendré les hommes au commencement des choses, et ceux-ci se sentent comme des produits de la terre et comme les premiers habitants du pays [Ureinwohner : habitants originels, autochtones]. » – *Communauté et société*, Partie III, §22, op. cit., p.207.

⁸⁵⁵ Cf. *Par-delà nature et culture*, op. cit., pp.191-192.

⁸⁵⁶ Ruth Benedict, *Patterns of culture*, op. cit., p.5.

étrangers, même ceux avec qui l'on est en fréquentation constante, et en les reléguant dans une forme de non-être qui leur interdit par principe et à jamais d'être intégrés au *continuum* communautaire. Dans ce *continuum*, plantes et animaux ont leur place, mais pas « l'étranger » ; il n'y a pas là une insuffisance morale ni une inconséquence logique, mais une nécessité fonctionnelle. L'étranger n'est pas de ce monde parce qu'il n'est pas de notre monde, et il n'y a de monde que le nôtre. Un monde qui n'est pas à soi et où l'on n'est pas chez soi n'est pas un monde. Voilà ce que peut signifier « mondiation ».

Par l'effet d'une autre nécessité fonctionnelle, c'est précisément avec la société – la société d'échange ou *bürgerliche Gesellschaft* – que s'impose l'idée d'humanité : « c'est donc seulement maintenant et à proprement parler seulement ici, qu'il est question de l'homme »⁸⁵⁷. Marx dit la même chose mais d'une façon assez différente : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »⁸⁵⁸ : l'homme n'est plus une idée, idée de philosophe ou de prophète, l'homme n'est plus un idéal, il est une réalité sociale, ou plutôt il est la réalité sociale elle-même, à laquelle il manque encore une réalité politique.

⁸⁵⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §190 (Remarque), *op. cit.*, p.221.

⁸⁵⁸ Le mot d'ordre conclut le *Manifeste du parti communiste* (*op. cit.*) ; il est précédé immédiatement de cette phrase : « Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner ». Autre forme de « mondiation », qui ne passe certainement pas par le *continuum/discontinuum* communautaire.

CHAPITRE III – HEGEL OU L'IDÉE D'UNE COMMUNAUTÉ POLITIQUE

§ 133 – Communauté ou société. Faut-il choisir ?

Montaigne cherche à sauver la communauté, Tönnies en déplore la disparition. Est-ce à dire que la coutume, dont on a vu la profondeur du lien qu'elle entretient avec la communauté, est condamnée ? Et si elle est condamnée par la société (de marché) pour son incompatibilité avec le principe social, n'est-elle plus qu'un phénomène résiduel, simple objet de nostalgie ? Communauté et société s'opposent, ou plutôt, le principe communautaire et le principe social s'excluent. Ils s'excluent en ce sens que, si l'un des deux principes prévaut, c'est nécessairement au détriment de l'autre. Tönnies voit les choses ainsi et sa thèse est claire et crédible.

Quelle option reste-t-il ? Il semblerait qu'il faille nécessairement *choisir* : ou bien choisir la voie régressive et récuser la société ; ou bien choisir la voie « moderne » et récuser la communauté. Il y a ainsi d'un côté le camp de ceux pour qui la communauté est la *nature* de l'homme et son *origine*, à laquelle il faut revenir sous peine de perdre l'homme en même temps que la nature. De l'autre côté, il y a ceux pour qui la société est le destin de l'humanité parce que précisément l'homme n'a pas de nature, qu'il n'est rien sinon ce qu'il recherche par le fait de sa décision et de son calcul, qu'il est libre et que la société est la forme que prend nécessairement la coexistence des libertés.

Faut-il vraiment choisir ? Cette question ne signifie pas qu'il s'agit de rêver une conciliation des opposés, on ne sait quel compromis entre l'eau et le feu, une société tempérée par une dose adéquate de communauté, ou une communauté dynamisée par une dose mesurée de socialité ; une économie de marché solidaire, ou une communauté d'entrepreneurs capitalistes. La lecture de Tönnies prémunit contre une telle paresse de pensée en soulignant implacablement le caractère contradictoire des deux logiques. Il faut donc commencer par reconnaître pleinement la contradiction et la prendre pour ce qu'elle est, une réalité dynamique qui produit ou propose d'elle-même sa propre solution, et cette solution consiste en une *Aufhebung* – c'est-à-dire une suppression/conservation dynamique, par dépassement.

Comment ce dépassement pourrait-il s'effectuer ? Chez Hegel, il prend la forme d'une intégration dans un troisième terme : l'État. Il est la réalité dans laquelle la communauté (la sphère et le moment familiaux) et la société (*bürgerliche Gesellschaft*) prennent place, s'autolimitent et interagissent dans le nouveau type de relations que leur imposent la rationalité et le milieu politiques. Ce que contestent en effet les *Principes de la philosophie du droit*, dans leur exposition systématique et dialectique, c'est que communauté et société puissent être séparées comme deux réalités absolues et donc sans rapport : il n'y a pas eu d'*abord* la communauté, et *ensuite* la société, l'une détruisant

l'autre en prenant sa place ; il n'y a pas non plus *d'un côté* la vie communautaire et *de l'autre*, à part, la sphère sociale, l'une n'ayant rien à voir avec l'autre. Cette séparation ne peut être que l'effet d'un point de vue analytique ; elle a alors toute sa légitimité, pourvu qu'elle n'oublie pas qu'elle procède par abstraction mais que la réalité concrète, elle, fait exister ensemble et en relation ce que la pensée sépare.

Ainsi le père de famille est-il *aussi et en même temps* un travailleur et un citoyen, un membre actif de la *Gesellschaft* et du *Staat*. Être pleinement concret, il est en effet au croisement de toutes les obligations qui découlent de ces trois sphères. Si la collectivité humaine dans laquelle il s'insère effectue harmonieusement l'intégration de ces trois dimensions de l'existence, alors le père de famille vivra lui-même de façon aussi harmonieuse que possible la multiplicité des obligations qui sont les siennes – qu'il comprendra et vivra alors comme ses droits. Mais il est clair que le danger du clivage et de la pathologie croît à mesure que l'intégration se détériore.

On pourrait, dans cette optique, considérer par exemple le phénomène de la délinquance juvénile comme le signe pathologique du défaut d'intégration des sphères, de l'absence de dépassement de la contradiction qui les oppose. La délinquance des tout jeunes est comme une revanche de la famille sur la société qui la détruit. La société, qui dissout les liens familiaux selon sa propre logique, a elle-même besoin, pour ses propres nécessités et de manière strictement intéressée, de son contraire, la famille en tant que communauté primordiale, pilier de toute sociabilité. Si la société atomise ses membres, comme c'est effectivement l'effet de sa logique, il est un moment où elle devient incapable de lier les éléments qu'elle sépare : plus de famille, alors plus d'éducation, et pas non plus de socialisation. Mais pour que la contradiction entre famille et société soit dépassée, il faut un troisième élément dans lequel elles vont trouver leur intégration.

§134 – L'État comme immanence et comme milieu

La famille et la société sont dans une relation contradictoire puisque leurs principes s'opposent, et, pour autant, la réalité de l'existence collective les porte à entretenir des rapports constants et nécessaires, des rapports de solidarité. C'est précisément cette solidarité qui va exiger et provoquer le dépassement de la contradiction : pour entretenir des rapports viables – rendant possible une vie humaine – les deux doivent trouver à s'intégrer dans une troisième sphère dans laquelle sera *supprimé* l'antagonisme des deux précédentes, par lequel elles menacent de s'anéantir et d'anéantir la vie collective, et où en même temps sera *conservée* la positivité propre de leur contribution, une contribution dès lors *élevée* à un plan supérieur : « supprimer », « conserver » et « élever » : *aufheben*.

À partir du moment où l'on est dans l'élément de l'État, il peut y avoir sans problème (pas sans tension néanmoins) du social dans le communautaire et

du communautaire dans le social. Ainsi, par exemple, dans l'éducation qu'elle donne aux enfants, la famille doit tenir compte de leur vocation sociale, et de plus en plus à mesure que l'enfant prend de l'âge. La société, de son côté, doit garder en elle des éléments communautaires, sous la forme, par exemple, des groupements professionnels (corporations). Ainsi, chaque sphère s'autolimité dans la mesure où elle s'intègre à l'édifice politique⁸⁵⁹, et, s'il le faut (et il le faut) à force de droit. C'est l'institution publique qui s'occupe de l'enseignement et extrait l'enfant de l'emprise communautaire et c'est le droit du travail qui autorise et organise les communautés de travail, conjurant ainsi le risque de l'atomisation et de l'indifférenciation des travailleurs prolétariés.

Le troisième élément, où les contraires parviennent à conciliation, est donc l'État. Mais on voit tout de suite que l'État ne saurait se réduire à un *appareil* d'État ; l'État est plutôt un *milieu*, le milieu propice à la sociabilité humaine, qui vient recueillir sous sa loi pacificatrice les instances contradictoires de la famille et de la société. Disons plutôt que l'État est à la fois ce milieu où famille et société prennent place et reçoivent une nouvelle dimension par le fait de leur relativisation, et il est en même temps le corps institutionnel proprement politique qui organise l'ensemble de la collectivité. Cela veut dire, encore, que l'État n'est pas une réalité absolue à *part* de la famille et à *part* de la société ; la dimension politique pénètre et transforme aussi bien la famille que la société, ne serait-ce que par l'intervention du droit, qui est essentiellement l'affaire de l'État et de la loi. La règle étatique et, avec elle, le souci de l'universel, pénètre de part en part la sphère sociale et la sphère familiale, comme inversement la famille et la société pénètrent l'État et en constituent la substance.

Mais si l'État pénètre la famille et la société – dans le souci de leur épanouissement –, c'est dans le même souci qu'il pénètre aussi l'individu, chez qui les trois dimensions – communautaire, sociale et politique – doivent concrètement s'intégrer, autant que possible en une totalité harmonieuse. L'individu n'est pas une annexe secondaire, il est au contraire, au cœur de l'édifice. Ainsi, au §257 des *Principes de la philosophie du droit*, le paragraphe qui inaugure l'ensemble de la section sur l'État, Hegel écrit cette phrase étonnante selon laquelle l'État « a son existence immédiate dans les mœurs [*der Sitte*, la coutume], son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et dans l'activité de l'individu. »⁸⁶⁰

Autrement dit, l'État mène une double existence, mais cette existence, il la mène dans la personne individuelle : l'État existe de façon immédiate dans et par la coutume, mais la coutume n'étant autre chose que l'intériorisation de la culture, elle existe elle-même dans l'individu, sous une forme non consciente

⁸⁵⁹ Hegel ouvre le §255 (*op. cit.*, p.256) par cette formule remarquable en ce qu'elle permet de voir l'emboîtement et le chevauchement subtils des différentes sphères : « À côté de la famille, la corporation constitue la seconde racine éthique de l'État, celle qui est implantée dans la société civile. » Ce que la société garde d'éthique, alors même qu'elle est la dissolution de l'éthique, c'est la corporation, qui est la transposition du communautarisme *familial* dans l'élément social, possible seulement par l'intégration étatique du tout.

⁸⁶⁰ *Principes de la philosophie du droit*, §257, *op. cit.*, p.258.

d'elle-même, sous une forme vécue, sous la forme d'une seconde nature. L'État existe aussi et en même temps sous une forme réfléchie et consciente de soi, dans la conscience que prend l'individu de sa place dans la totalité politique et des buts de cette totalité. Autrement dit, l'État existe *dans l'homme* (être de culture/coutume) et *dans le citoyen* (être politiquement conscient) ; il n'a pas la transcendance extérieure du souverain hobbien, il est au contraire immanent et intériorisé. Ou encore, l'État existe comme volonté naturelle, incorporée (coutume), et il existe comme volonté consciente (politique), mais en tout cas il existe dans et par l'individu singulier⁸⁶¹.

§ 135 – L'individu et l'État

Hegel, qui n'est ni un individualiste ni un libéral au sens de Locke ou Adam Smith, qui condamne sévèrement les formes absolutisées de la subjectivité individuelle, commence pourtant son développement sur l'État par l'individu : non pas du tout qu'il pense que l'État doit son existence à l'individu, à sa volonté et au contrat⁸⁶², mais parce qu'il pense qu'il n'y a d'État accompli, dont l'existence serait conforme à l'essence, que dans l'individu conscient – le citoyen. Tant que le citoyen n'est pas advenu, l'État non plus n'est pas effectivement advenu. Mais ce citoyen n'est pas une personne abstraite, une fiction de juriste ou de philosophe, mais bien un homme concret. Or, l'homme concret, c'est *l'homme* de la coutume, l'homme tel que sa *culture* l'a formé, au physique et au moral, en l'harmonisant aux autres dans *un* peuple ; l'homme concret, c'est aussi *l'individu* tel que la société [*bürgerliche Gesellschaft*] l'a séparé des autres en le faisant exister pour lui-même (mais plus dépendant des autres que jamais). Cet homme-là appartient à une communauté et n'y appartient pas, s'appartient et ne s'appartient pas ; il ne peut trouver, autant qu'il est possible, la plénitude et la paix que comme citoyen et dans l'État.

Hegel ajoute, pour clore le § 257, que si l'État existe dans l'individu et s'accomplit dans le citoyen, inversement, « *par sa conviction [Gesinnung : disposition d'esprit], l'individu possède sa liberté substantielle en lui [l'État] qui est son essence, son but et le produit de son activité.* » Si le citoyen est bien un citoyen, si l'État est bien un État, l'identification de la singularité et de l'universalité s'effectue dans le citoyen sans qu'il y ait sacrifice de l'une au profit de l'autre. Si le citoyen existe vraiment, en effet, alors il ne saurait y avoir ni individualisme ni

⁸⁶¹ En ce sens, l'État a besoin de moi, et pas (seulement) comme chair à canon. « Car l'État est "l'effectivité de l'idée éthique" [§ 257] ; et nous savons que l'idée, au sens hégélien du mot, est l'unité du concept subjectif et de l'objectivité, ou plutôt le procès d'adéquation qui les produit, les oppose, les enchaîne et les unifie. Un ensemble de déterminations purement objectives et matérielles, comme des institutions au sens courant du terme, ne saurait être qualifié d'idée. L'État n'est idée, "idéalité" de la "nécessité" [§ 267] incarnée par les institutions sociales, que si ses structures sont animées et vérifiées par le vouloir des individus. » – Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'Esprit objectif*. Vrin, Paris, 2007, p.344.

⁸⁶² Pour Hegel, le contrat social n'est autre chose qu'une représentation de l'entendement qui absolutise le libre arbitre individuel et le moment de la société civile, et qui consiste, à partir de là, à « *transposer les déterminations de la propriété privée dans une sphère qui est d'une nature toute différente et plus éminente* »⁸⁶², c'est-à-dire à confondre un État avec une réunion de copropriétaires – *Principes de la philosophie du droit*, Remarque du § 75, *op. cit.*, p.126.

totalitarisme. L'individualisme prévaut lorsque la société règne, prend toute la place, fait de l'État son instrument et le met au service des intérêts particuliers. Le totalitarisme, lui, menace lorsque la communauté ethnique, se confondant avec l'État, prétend résorber les individus dans sa particularité sans réflexion⁸⁶³.

Dans l'addition au §260, Hegel précise on ne peut plus clairement que c'est là ce qui constitue « l'essence de l'État moderne » : « l'union de l'universalité avec la totale liberté de la particularité, et la prospérité des individus. » Cela signifie que les moments constitutifs de la *Sittlichkeit*, de la « vie éthique », se voient reconnus dans leur pleine légitimité en même temps que limités dans leurs prétentions, en ce sens à la fois conservés et supprimés, et s'élevant ainsi, dans leur intégration politique, à leur sens pleinement humain : « d'une part, l'intérêt de la famille et de la société civile doit s'ajuster à l'État, mais, d'autre part, l'universalité du but ne peut progresser sans le savoir et le vouloir de la particularité, qui doit conserver son droit. » Il faut donc, selon le modèle d'un ordre harmonique et organique, « que ces deux moments subsistent dans toute leur force », pour que l'État soit « vraiment bien différencié dans ses parties et véritablement organisé dans son ensemble. »⁸⁶⁴

Limiter les prétentions de chaque moment (famille, société) signifie certes, négativement, brider la tendance pathologique de chaque sphère à s'absolutiser – tendance de la partie à se prendre pour le tout – mais surtout, positivement, lui accorder la plénitude de son droit et lui permettre le plus complet développement de ce qu'elle est dans son essence ; la limitation est alors non pas un *empêchement* à la réalisation de soi mais plutôt la *condition* même de cette réalisation. L'État moderne, lui, comme l'âme aristotélicienne d'un organisme sain, se réalise grâce à la pleine réalisation de ses composantes, et, il consiste d'abord à organiser ces composantes, c'est-à-dire, à délimiter les droits, ce qui est son œuvre de justice. Ce faisant, il joue le rôle d'âme vivante de l'organisme, dont l'activité est alors de poser l'organisation – la constitution et ses institutions – et de la faire vivre⁸⁶⁵. L'État anime le tout et le rend vivant, mais il a une tâche qui lui est propre, qui est de définir consciemment le sens universel et raisonnable de son existence et de l'existence de ses membres, en quoi il n'est pas seulement une âme – une organisation en soi, mais un esprit – une organisation rationnellement voulue et réfléchie en soi et pour soi.

On mesure par là la distance qui sépare l'État hégélien de la communauté de Tönnies, aussi bien que de l'État libéral conçu comme garant de la société.

⁸⁶³ À quoi l'on peut ajouter une autre sorte de totalitarisme : celui où l'État se transforme en un *appareil* proliférant, étouffe l'organisme vivant et se substitue à lui, en détruisant aussi bien la communauté que la société.

⁸⁶⁴ *Principes de la philosophie du droit*, §260 (Addition), *op. cit.*, p.264.

⁸⁶⁵ Lorsque Hegel introduit la notion de constitution, il adopte résolument le modèle organique et cherche visiblement à se démarquer de toutes les conceptions mécanicistes courantes dans le rationalisme des Lumières. Dans l'addition du §269 consacré à introduire la constitution de « l'organisme de l'État », il passe à l'injonction : « l'État est un organisme (...) », « il faut l'appréhender comme un organisme » (*op. cit.*, p.270). Jean-François Kervégan ajoute à ce sujet : « La constitution est à entendre, de manière dynamique, comme la manière dont l'État se constitue (...) » – présentation des *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p.93.

Pour Hegel, de fait, il y a, comme chez Tönnies, une grande méfiance pour les formes subjectives arbitraires de la volonté et de la liberté [*Willkür/Kürwille*]. Pour les deux penseurs, il n'y a de liberté et de volonté authentiques que dans une forme d'objectivité : vouloir est toujours vouloir quelque chose⁸⁶⁶, mais ce quelque chose renvoie à l'être, à l'essence de celui qui veut ; on ne veut rien qu'à partir de ce qu'on est, et vouloir quelque chose, c'est se vouloir soi-même. Sur la base de cet accord fondamental, les deux penseurs (et ce qu'ils représentent) divergent et s'opposent.

§136 – Raison vivante

Qu'est-ce que l'homme est ? Pour Tönnies il est essentiellement, comme tout être vivant, une volonté organique ; elle se complique chez l'homme qui y introduit considérablement *du sien*, mais toujours du sien : la culture, dans sa profondeur, reste une expression organique de l'homme et elle ne se définit pas essentiellement en termes de conscience ou de réflexion, mais en termes d'être. L'artiste, qui est le modèle auquel se réfère Tönnies, ne crée pas consciemment et de manière réfléchie : conscience et réflexion entrent bien sûr dans son activité, mais comme instruments seconds d'un vouloir essentiel qui, lui, n'est ni réfléchi ni pleinement conscient : l'artiste crée une œuvre, « *et son œuvre est comme un fruit de l'arbre* ». ⁸⁶⁷ Chez Tönnies, en cela héritier du romantisme, la dimension de la conscience réfléchie est frappée de discrédit ; ce qui est discrédité, pour être plus exact, c'est la prétention de la raison/volonté réfléchie à régir le monde, le monde humain comme le monde naturel, et à les soumettre aux modalités abstraites et calculatrices qui sont les siennes. Tönnies affirme placer son travail (*Communauté et société*) dans la perspective d'une synthèse du romantisme et du rationalisme, mais la réalité de son texte le fait nettement pencher du côté romantique, et la pente se prolonge aisément en un véritable anti-rationalisme, assez proche de celui que l'on retrouve dans tout le mouvement *völkisch*.

La communauté ne reste elle-même qu'à condition de se refermer dans les limites *organiques* qui la conditionnent. Tönnies a le grand mérite de montrer que là est la nature et la logique de la communauté. Au demeurant, et c'est vrai chez Tönnies lui-même, la notion de *l'organique* est assez floue et assez ambiguë pour pouvoir embrasser beaucoup de choses qui n'ont pas les mêmes implications. Tönnies emploie volontiers l'analogie du vivant mais il ne précise pas toujours dans quelle mesure ni jusqu'à quel point elle opère : s'agit-il du vivant biologique ou d'un vivant d'une autre sorte, et laquelle ? L'option raciale (au sens biologique, ou prétendu tel, que prend la notion de *race* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e) n'est pas soutenue par Tönnies, mais il est clair que la matrice de sa réflexion se prête à des utilisations raciales.

⁸⁶⁶ *Principes de la philosophie du droit*, addition au §6, p.75 : « Le moi passe ici d'une indétermination indifférenciée à la différenciation, à la mise en place d'une détermination qui est celle d'un contenu ou d'un objet. Je ne veux pas simplement, mais je veux quelque chose ».

⁸⁶⁷ Tönnies, *Communauté et société*, Livre II, §23, *op. cit.*, p.125. Voir plus haut §96.

Chez Hegel, la destination de la communauté politique n'est pas circonscrite dans le cadre de la substance historico-culturelle (encore moins raciale) d'où néanmoins elle procède nécessairement. Un peuple n'est pas un simple *ethnos*, une grande famille, mais il a pour vocation essentielle de parvenir à la dignité de sujet conscient de lui-même, maître de sa volonté. On est toujours frappé, en lisant Hegel, de sa proximité – cultivée – à l'égard d'Aristote⁸⁶⁸. Pour Aristote, en effet, la *polis*, qui est d'abord un corps de citoyens (Athènes, ce sont *hoi athênaioi*, les Athéniens), n'existe que par le dépassement de la famille, de la famille élargie et de l'*ethnos*. Ce dépassement n'est pas essentiellement quantitatif, simple accroissement numérique, mais il correspond au passage qualitatif à une dimension supérieure de l'existence : passage du *vivre* (*zên*), auquel pourvoient chacune à leur façon les communautés prépolitiques, au *bien vivre* (*euzên*) qui ouvre l'homme à la dimension de la rationalité et de la parole (*logos*) – la dimension proprement humaine. Bien vivre n'est pas (seulement) une question de bien-être, c'est vivre selon le bien, pas le Bien en Idée mais le bien propre de l'homme, l'accomplissement de son essence et de sa vocation à la rationalité. Or il est parfaitement clair qu'à la question de savoir ce qu'est l'homme, Hegel répond lui aussi par la *raison* ; ce faisant, non seulement il se situe dans la filiation aristotélicienne, mais, en rapport direct avec son temps, il se veut l'héritier des Lumières au moment où le romantisme invite à rejeter cet héritage.

Mais la raison n'est vraiment elle-même qu'à condition de mener sa propre critique, c'est-à-dire de dépasser l'entendement – dont les formes non critiques légitiment la censure de Tönnies. Raison critique et dialectique, elle est néanmoins toujours *la raison* – pas *la vie*. Ou, si l'on veut, c'est la *raison vivante*. Vivante dans l'Histoire, comme Esprit immanent réalisant son projet dans le temps, grâce aux agents historiques que sont les Peuples et les États. Vivante aussi en chacun, en chaque personne individuelle et plus encore lorsque cette personne devient citoyen, dans les conditions favorables que lui offre son existence dans l'État, qui lui permettent d'être authentiquement un sujet personnel : « *Ce qui est de la plus haute importance, c'est que la loi de la raison et celle de la liberté particulière se pénètrent mutuellement et que mon but particulier soit identique au but universel, sans quoi l'État n'est bâti que sur du sable.* »⁸⁶⁹

§137 – La confiance, pas le consentement

Dans l'État, la famille et la société se trouvent intégrées à quelque chose qui les dépasse et c'est par la médiation de ces institutions intégrées que l'individu lui-même se trouve intégré et accomplit sa vocation universelle de citoyen. Sa citoyenneté ne consiste pas dans l'abstraction du citoyen de la Déclaration de 1789, citoyen séparé de l'homme comme le public l'est du privé⁸⁷⁰, mais

⁸⁶⁸ Les trois premières pages de la *Politique* disent l'essentiel et on ne se lasse pas de revenir à la définition de l' « animal politique par nature ».

⁸⁶⁹ *Principes de la philosophie du droit*, §265 (Addition), *op. cit.*, p.268.

⁸⁷⁰ Voir plus haut §15.

une citoyenneté concrète, effectivement vécue par un individu qui est citoyen comme il est à tout moment et en même temps père de famille et travailleur. Alors sont effectivement, autrement qu'en parole, réalisées la pénétration mutuelle et l'identification dynamique (vivante) du particulier et de l'universel. Là est « *la base solide de l'État* » [*die feste Basis des Staats*]⁸⁷¹ Sur cette base solide peut naître, non pas un enthousiasme passager du citoyen en faveur de l'État, mais bien plutôt une *Gesinnung*, une « disposition d'esprit », une mentalité citoyenne, si l'on peut dire, c'est-à-dire un *état* moral permanent, une *hexis*. Cette disposition se traduit par la « *confiance* » [*Zutrauen*] du citoyen.

Être confiant, c'est placer son intérêt – et jusqu'à sa propre vie – dans les mains d'un *autre* qui saura les défendre. Ainsi, le citoyen s'en remet à l'État, comme l'enfant s'en remet à ses parents ; la confiance éthique s'éduque dès la sphère familiale, dont on retrouve le caractère fondamental. À un autre niveau, de manière générale, les membres d'une communauté s'en remettent à leurs représentants et aux institutions de la communauté. La confiance est donc le fondement subjectif de la communauté, l'élément constitutif essentiel, sur le plan subjectif, de la sociabilité communautaire⁸⁷². Elle exprime une forme d'adhésion fondamentale à l'*ethos* de la communauté, quelle qu'elle soit : famille, *ethnos*, corporation ou État. Toute la *Sittlichkeit* au fond pourrait se résumer dans cet attachement, d'autant plus fort qu'il est affectif, qu'il vient, pour ainsi dire, du cœur plutôt que de l'intellect, ce qui ne veut absolument pas dire, au contraire même, qu'il ne repose pas sur quelque chose de parfaitement raisonnable.

Cette confiance, en effet, Hegel en parle, nous l'avons vu⁸⁷³, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où elle caractérise la disposition éthique communautaire primitive : « *la conscience singulière, ayant immédiatement son existence dans l'ordre éthique réel ou dans le peuple, est ainsi une confiance compacte* [Ein gediegenes Vertrauen]. » La confiance communautaire est compacte/solide – *gediegen*, c'est-à-dire d'une seule pièce, massive – comme, dans le texte des *Principes*, la base de l'État est inébranlable [*feste*] ; mais dans un cas (*Phénoménologie*), c'est la communauté qui est rendue solide par la confiance, tandis que dans l'autre (*Principes*), c'est l'État. Dans les deux cas, cependant, il y a – *Vertrauen/Zutrauen* – la *confiance*. On comprend ainsi qu'il y a dans l'État quelque chose d'essentiel qui s'est conservé qui était caractéristique de la communauté éthique primitive : la confiance. La confiance s'est conservée, mais elle n'a plus la compacité de la confiance communautaire, parce que la réflexion s'est introduite en elle et parce qu'elle est nourrie par la médiation

⁸⁷¹ *Principes de la philosophie du droit*, §265, *op. cit.*, p.268.

⁸⁷² On peut la rapprocher du rôle que joue la *philia* dans la pensée politique grecque, chez Aristote, évidemment, mais déjà chez Protagoras, comme on le voit à la fin de la fable de Prométhée : « Zeus alors, inquiet pour notre espèce menacée de disparaître, envoie Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice [aidôs te kai dikè], afin qu'il y eût dans les villes de l'harmonie [kosmos] et des liens [desmos] créateurs d'amitié [philia] » (Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 322c).

⁸⁷³ *Phénoménologie de l'esprit*, ch.V – *Certitude et vérité de la raison*, trad. Hyppolite, *op. cit.*, tome 1, pp.292-293. Voir plus haut aux §§16 et 46.

des institutions. C'est une confiance articulée et non plus une confiance massive.

La confiance s'est donc conservée, mais en se transformant, en passant à un niveau supérieur, d'une dignité bien plus élevée. De même que la confiance est conservée/supprimée/élevée, avec elle la communauté est en même temps l'objet d'une *Aufhebung* en devenant État. Ainsi la communauté révèle-t-elle ce qu'il y a de vrai en elle en passant dans l'État ; l'État est la communauté dans sa vérité, comme peuple organisé. L'État ne détruit donc la communauté, passant pour cela par la société, que pour finalement en réaliser les plus hautes potentialités. Tönnies exclut précisément cette possibilité : quoique partant du même point de départ, celui de la confiance, il aboutit à opposer de manière irrémédiable la communauté, qui représente « *tout ce qui est confiant [vertraut] (...)* », et la société, où l'on entre au contraire « *comme en terre étrangère* »⁸⁷⁴. Mais la contradiction n'est irrémédiable, dirait Hegel, que parce qu'il manque un troisième terme, l'État, pensé dans sa positivité et dans sa différence par rapport à la société, et non pas considéré comme son appendice et son instrument. L'État accomplit la communauté et la société. Ce faisant, il accomplit l'individu en le sortant tout à la fois de la torpeur communautaire et de l'arbitraire social.

On saisit l'importance que Hegel accorde à la libre subjectivité individuelle, qui est pour lui la caractéristique des Temps modernes. Cette subjectivité est consacrée par l'État et elle consacre en retour l'État. Encore faut-il s'entendre sur la nature de cette subjectivité : ce n'est pas l'arbitraire subjectif – le *consentement* – qui est au *fondement* de l'État. En effet, selon les termes de la Remarque du §258, ce n'est ni le libre arbitre [*Willkür*], ni l'opinion [*Meinung*], ni le consentement exprès du bon plaisir [*beliebige, ausdrückliche Einwilligung*] qui en constituent le principe fondamental. En ce sens, Montaigne avait parfaitement raison de voir dans la prétention d'interposer en toute chose son jugement (opinion), son décret et son consentement le ferment même de la dissolution de toute autorité et de toute paix civile. Il avait raison de voir poindre en elle, à partir de Luther, la calamité inhérente au passage à la modernité⁸⁷⁵. Mais l'individualité accomplie – dans et par l'État moderne, tel que l'analyse Hegel – n'est caractérisée ni comme volonté organique (communautaire), ni comme volonté arbitraire (sociale), mais elle est élevée à la volonté raisonnable, la raison qui se fait vouloir, et cela, « *que cette rationalité soit reconnue ou non, acceptée ou non par les individus* »⁸⁷⁶.

C'est pour cette raison que Hegel récuse, à titre de pouvoir législatif, la représentation des individus en tant que tels et du « peuple » qu'ils forment. Ces individus agglutinés ne forment un « peuple » qu'au sens d'une foule, « *une*

⁸⁷⁴ *Communauté et société*, introduction du Livre I, §1, *op. cit.*, p.4. Voir plus haut §106.

⁸⁷⁵ Voir plus haut §67.

⁸⁷⁶ *Principes de la philosophie du droit*, §258 (Remarque), *op. cit.*, p.260. Comme le précisent Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey : « *Le principe de l'État est bien la volonté, comme Rousseau l'avait vu, mais ce n'est pas la volonté individuelle (...) le problème du consentement est crucial pour la société civile : lorsqu'il s'agit de l'État, il n'y a même plus lieu de le poser* » (*Hegel et la société*, PUF, 1984, p.59).

masse informe dont les mouvements et les actions ne seraient qu'élémentaires, dépourvus de raison, sauvages et effrayants »⁸⁷⁷. Les individus, comme on l'a vu, n'existent significativement, humainement, qu'au sein de communautés (famille, corporations) par la médiation desquelles l'État les élève à l'universel. L'État ne saurait donc avoir pour base « *la singularité abstraite de l'opinion et du libre arbitre individuels* »⁸⁷⁸. Lui donner un tel fondement – c'est le cas dans l'État libéral – aboutit à maintenir « *séparées l'une de l'autre la vie civile et la politique et place celle-ci, pour ainsi dire, en l'air* »⁸⁷⁹ : d'un côté le bourgeois, l'homme de la société civile, qui mène sa propre vie dans les institutions et les habitudes concrètes de cette société, et de l'autre le citoyen, individu abstrait, qui ne représente rien d'autre que sa contingence.

§138 – La confiance et la conscience de la liberté

La volonté raisonnable du libre sujet individuel se concrétise de deux manières comme l'affirme le §265 des *Principes* : par la *confiance*, dont nous venons de voir la signification dans son opposition au consentement, et par la *disposition* d'esprit [*Gesinnung*] politique. Au §268, la confiance n'est plus distincte de la disposition d'esprit, mais elle est plutôt l'explicitation de son contenu : « *Cette disposition d'esprit consiste dans la confiance* » [*diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen* : cette disposition est d'une façon générale la confiance⁸⁸⁰]. La disposition politique consiste dans la confiance, qui, elle-même, consiste dans la « *conscience que mon intérêt substantiel et particulier est conservé et contenu dans l'intérêt et dans les buts d'un autre (cet autre étant ici l'État)* ». Avoir confiance, en effet, c'est se fier à quelqu'un d'autre en qui on se reconnaît : cet autre est ici l'État, comme, dans la « *confiance compacte* », il s'agissait de la communauté : « *il en résulte immédiatement qu'il n'est pas un autre pour moi et qu'en ayant conscience de cela, je suis libre* »⁸⁸¹.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au passage situé plus haut, la « *confiance compacte* » s'exprime par le fait que « *chacun est aussi certain des autres qu'il est certain de soi-même* » et que « *j'intuitionne Eux comme Moi, Moi comme*

⁸⁷⁷ *Principes de la philosophie du droit.*, §303 (Remarque), *op. cit.*, p.310. Aux yeux de Hegel, la représentation populaire sans médiation, qui prétend faire accéder immédiatement l'individu à l'universel, c'est la Révolution française, dans sa phase la plus radicale, qui l'a tentée ; « *cette tentative a entraîné la situation la plus effroyable et la plus cruelle* » (Remarque du §258, p.260). Commentant ce passage, J.-P. Lefebvre et P. Macherey, (*Hegel et la société, op. cit.*, pp.58-59) ajoutent : « *ce n'est pas un hasard si les révolutionnaires ont interdit les corporations qui permettent d'enraciner l'existence des individus dans la vie de la collectivité, et réciproquement* ».

⁸⁷⁸ *Principes de la philosophie du droit*, §303 (Remarque), *op. cit.*, p.310. Au §316 (pp.317-318), Hegel développe la relation entre opinion particulière et opinion publique : « *La liberté formelle, subjective, qu'ont les individus d'avoir et d'exprimer sur les affaires publiques leur propre jugement, pensée ou avis, trouve sa manifestation dans cet ensemble qu'on appelle l'opinion publique* » ; dans l'Addition à ce même §316, Hegel explique : « *L'opinion publique est la façon inorganique dont un peuple fait savoir ce qu'il veut et ce qu'il pense* », sous une forme incomplète, contradictoire et contingente.

⁸⁷⁹ *Principes de la philosophie du droit*, §303 (Remarque), *op. cit.*, p.310.

⁸⁸⁰ Traduction Kervégan – *op. cit.*, p.438 – qui correspond littéralement au texte.

⁸⁸¹ *Principes de la philosophie du droit*, §268, *op. cit.*, p.269.

Eux. »⁸⁸². La même identification s'opère au niveau politique, mais sur un mode plus élevé ; non pas sur le mode d'une fusion organique, mais sur un mode rationnel, qui implique de manière essentielle la « conscience » [Bewusstsein]. De quoi le citoyen a-t-il conscience ? De ce que son intérêt « *substantiel et particulier* », son intérêt propre est « *conservé et contenu* » dans l'intérêt de l'État : l'État est un autre, mais pas un étranger ; il sait reconnaître, parce qu'il est autre, extérieur, ce qu'il y a de substantiel dans mon intérêt et lui donner droit ; non pas par une sorte de libéralité généreuse, mais parce que cela fait partie des buts qui sont les siens par définition. L'État, en reconnaissant et en conservant les buts des particuliers dans la mesure où ils sont substantiels, les élève ainsi à une forme d'universalité et les éduque. D'un autre côté, l'individu reconnu par l'État se reconnaît en lui : ce que l'État veut est aussi ce que je veux, je reconnais qu'obéir à la loi est, sous l'apparence de la nécessité, l'exercice de ma liberté.

L'universalité, la reconnaissance de *la* loi comme *ma* loi, adviennent par la *médiation* de la satisfaction reconnue de mon intérêt ; cela ne se passe ainsi, toutefois, que si effectivement *mon* intérêt est satisfait *et*, la condition est capitale, que j'en ai conscience. Un État qui ferait le bien de ses *sujets*, car alors ce seraient des sujets, malgré eux, voire contre eux, serait un État despotique. Cela signifie qu'il ne saurait y avoir de passage instantané et enthousiaste de la particularité à l'universalité, à la façon de Rousseau – et à la façon dont Rousseau mythifie la citoyenneté antique, celle de la République romaine en particulier. L'individu ne fusionne pas dans le peuple, l'« *animal stupide et borné* » ne devient pas, par le miracle d'un « *instant heureux* », « *un être intelligent et un homme* », comme frappé par la grâce qui opère la conversion⁸⁸³. Pour Hegel, et on l'a vu aussi avec Tönnies⁸⁸⁴, rien n'est l'affaire d'un *instant* – c'est-à-dire littéralement d'un coup de baguette magique – tout est *devenir*. Rousseau construit le mythe d'un être hybride et impossible (*idéal*, en un mauvais sens) d'une communauté-État ou un État-communauté, qui prend nécessairement une allure totalitaire ; il construit ce mythe à partir d'un « instant », instant heureux dans *Du contrat social*, instant fondateur de la communauté politique, instant tragique dans le *Discours sur l'inégalité*, instant où la communauté originelle se dissout sous l'effet de l'apparition de la propriété privée.⁸⁸⁵

⁸⁸² *Phénoménologie de l'esprit*, ch.V – *Certitude et vérité de la raison*, trad. Hyppolite, *op. cit.*, tome 1, pp.292-293.

⁸⁸³ « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. (...) il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. » – *Du Contrat social*, Livre I, chapitre 8, « De l'état civil », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome III, p.364.

⁸⁸⁴ Voir plus haut au § 105.

⁸⁸⁵ « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire ceci est à moi, fut le vrai fondateur de la société civile. » C'est là la première phrase de la seconde partie du *Discours*, elle marque moins la fin de l'état de nature que celle des premières formes communautaires heureuses qui étaient celles de la « jeunesse du monde ». Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p.164.

S'il est question d'État, alors il importe absolument pour Hegel de penser les médiations et les distinctions. En ce sens, l'État n'est pas et ne doit pas se vouloir une communauté, avec ce que cela signifie de fusionnel. L'État ne m'est pas étranger, il ne m'écrase pas de sa transcendance inaccessible, et pour autant, il est en moi un « *autre* ». Il n'est pas question que l'État se perde à rechercher le consentement et satisfaire le caprice des citoyens, qu'il représente substantiellement et non particulièrement ; mais il n'est pas non plus question que le citoyen se perde et s'absorbe dans l'État, lui sacrifie mon intérêt – comme les mères de Sparte sacrifient leurs enfants avec bonheur ; il est question au contraire que l'État « *conserve* » mon intérêt, mon intérêt vrai, pas mon intérêt d'opinion, et il faut que j'aie bien assurée en moi l'idée que cela est son but.

Avec l'État et la citoyenneté, le citoyen parvient donc à la conscience de l'identité d'intérêt et de but entre lui et l'État, malgré sa différence et au moyen de cette différence, et à la conscience subséquente de la liberté comme autonomie, conscience d'obéir à la loi que l'on s'est à soi-même prescrite en tant que volonté raisonnable. On passe ainsi, toujours par conservation/suppression/élévation, d'une liberté organique, liberté d'être soi en tant qu'être nous, liberté de la communauté, à une liberté raisonnable, dans laquelle la volonté (et l'intérêt) de l'individu en tant que tel accède à la conscience de sa différence et de son identité par rapport à l'État ; c'est de cette conscience, et non d'un moment d'enthousiasme, que naît son sentiment de la liberté (dans et par l'État), un sentiment qui, dès lors, peut être durable et fonder solidement la cohésion civile.

§ 139 – *Patriotismus*

Une page célèbre du début d'*Émile* développe systématiquement l'opposition irrémédiable de l'homme et du citoyen. Le citoyen est *patriote* et, condition vérifiée de la clôture communautaire, au-delà de ses concitoyens, il n'y a pour lui que des *étrangers*, « *ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux* ». Au contraire, ils sont tout pour le philosophe cosmopolite, qui les aime d'autant plus qu'ils ne sont pas ses voisins. Le citoyen n'est qu'une « *unité fractionnaire* », tandis que l'homme, à commencer par l'homme naturel, est un tout pour lui-même, ce qui est on ne peut plus vrai aussi du *bourgeois*. Le citoyen de Rome « *aimait la patrie exclusivement à lui* ». La femme de Sparte se met en colère contre l'esclave qui lui annonce la mort de son fils au combat au lieu de l'issue victorieuse de la bataille. Rousseau en conclut que « *celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. (...) il ne sera jamais ni homme ni citoyen. (...) Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien.* »⁸⁸⁶

Hegel connaît cette formule cinglante, et, dans sa jeunesse, il y adhérerait tout à fait. *Patriote* signifie citoyen ou rien. *Patriotisme* signifie possibilité permanente du sacrifice en faveur de la Cité. Mais la Cité antique mythifiée n'est que la

⁸⁸⁶ Rousseau, *Émile, Œuvres complètes*, tome IV, op. cit., p.250.

solution, aussi immédiate qu'imaginaire, d'une contradiction qu'il faut commencer par reconnaître et ensuite se donner les moyens de résoudre : la contradiction entre communauté et État et la contradiction qu'il y a à vouloir faire de l'État immédiatement une communauté⁸⁸⁷. Hegel y revient souvent, c'est cette exigence d'immédiateté qui conduit à la Terreur, qui est un refus des médiations conduisant à la destruction par le peuple de toute forme d'institutions, y compris celles qu'il a lui-même mises en place⁸⁸⁸.

En 1820, à la pleine maturité de sa pensée, Hegel reprend la notion de patriotisme et la place au cœur de sa réflexion politique⁸⁸⁹, mais en lui faisant subir une remarquable transformation et en la situant par rapport à un jeu de concepts qui en définit précisément le sens. On vient de voir en effet que la *disposition* politique de l'individu, sur laquelle repose l'État, a pour contenu la *confiance*, qui est en définitive la conscience de la *liberté*. Comme l'explique la Remarque du §268, la confiance elle-même prend maintenant la forme concrète du *patriotisme*. Hegel écrit *Patriotismus*, et ce n'est pas du tout indifférent ; contrairement à son choix ordinaire, il adopte la version allemande du mot français, avec nécessairement toutes les connotations qui l'accompagnent.

Lorsque Klopstock, dans son « revival » de la Germanie ancienne, célèbre avec nostalgie la patrie allemande, il écrit le *Vaterlandslied* (1771) que Schubert mettra en musique (après d'autres) ; histoire d'une jeune fille allemande, dont le cœur bat « au doux nom de Vaterland » [*Beim süßen Namen : Vaterland !*]. Il écrit encore un hymne, largement aussi fameux, intitulé *Mein Vaterland* : « *O schone mein! Ich liebe dich, mein Vaterland !* » [Ô protège-moi ! Je t'aime, ma patrie]. Il se termine ainsi : « *Deiner werth zu seyn, mein Vaterland.* » [que je sois digne de toi, ma patrie]. À ce nom sacré de *Vaterland* correspond évidemment un *sentiment* : *Vaterlandsliebe* [amour de la patrie] ou *Vaterlandsgefühl* [sentiment patriotique]. Ce sentiment ne peut d'aucune façon s'exprimer par le gallicisme *Patriotismus*, dont le caractère étrange et étranger ressort maintenant plus nettement. *Patriotismus* aurait en revanche agréé à la francomanie de celui contre qui écrit Klopstock : Frédéric II le Grand. *Patriotismus* est de

⁸⁸⁷ Ce passage du *Discours sur l'économie politique* illustre de façon particulièrement nette cet idéal littéralement chimérique d'une communauté-État : « *Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'État et des maximes de la volonté générale, s'ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses, s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mère qui les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle, et du retour qu'ils lui doivent, ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères, à ne vouloir jamais que ce que veut la société, à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babil des sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les pères de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants.* » – *Œuvres complètes*, tome III, op. cit., p.261. On lit un peu plus loin (p.262) : « *Rome fut durant cinq cents ans un miracle continu, que le monde ne doit plus espérer de revoir* » : on ne saurait si bien dire...

⁸⁸⁸ Voir notamment l'addition portée au §5 des *Principes de la philosophie du droit*.

⁸⁸⁹ Dans tout ce passage, et souvent ailleurs mais de façon plus ponctuelle, nous sommes redevable aux analyses de Jean-François Kervégan, auxquelles nous ajoutons des développements qui ne relèvent que de notre responsabilité. Voir plus particulièrement aux chapitres XI et XII de son ouvrage intitulé *L'effectif et le rationnel*, op. cit.

fait un emprunt au « patriotisme » dont est remplie la littérature française de la seconde moitié du XVIII^e siècle⁸⁹⁰.

Le *Vaterland* de Klopstock s'oppose à la *patrie* des Français, comme le *Vaterlandsliebe* au *Patriotismus*, et cela est plus vrai encore au moment où cette « patrie » est exportée, armes à la main, par la Révolution. Comme le précise Jean-François Kervégan, cette notion, sous ce terme, « fait partie de l'héritage politique de la Révolution française, et dont on sait qu'elle fait horreur à la Restauration. »⁸⁹¹ Mais, si Hegel reprend *Patriotismus*, c'est certes pour se situer de façon signalée dans une certaine fidélité à la Révolution française, qui ne s'est jamais démentie chez lui, mais en même temps pour lui apporter une modification essentielle en lui ôtant son caractère enthousiaste et belliqueux. Comme on va le voir, le patriotisme de Hegel prend une toute autre allure que celle que le patriotisme révolutionnaire arbore farouchement dans la *Marseillaise*.

§ 140 – Le patriotisme ou la coutume politique

Au §268, Hegel écrit donc ceci : « *En tant que certitude s'appuyant sur la vérité (...) et en tant que vouloir devenu habitude [Gewohnheit gewordene Wollen], l'état d'esprit politique [politische Gesinnung] ou le patriotisme [Patriotismus] en général ne peut être que le résultat des institutions en vigueur dans l'État [der im Staate bestehenden Institutionen]* »⁸⁹².

Les éléments de cette définition méritent d'être repris avec soin : d'abord, le patriotisme est un *état d'esprit*, donc quelque chose de permanent, de durable – pas un sentiment fugace. Il se traduit par une ferme *assurance*, qui ne saurait se confondre avec la morgue du chauvin parce qu'elle s'appuie sur une juste estimation de la réalité. Quoiqu'elle soit une certitude justifiée, elle ne consiste cependant pas en une idée réfléchie, mais plutôt en une attitude mentale générale, acquise par le long processus de *l'habitude*. Cette habitude s'est cristallisée et intériorisée jusqu'à se traduire en une forme de mentalité de laquelle résulte une véritable volonté organique, pour reprendre la terminologie de Tönnies. Enfin, cette habitude résulte de la fréquentation des « *institutions* » ; les institutions en question sont les mêmes qu'au §265, c'est-à-dire les institutions communautaires et sociales (la famille, la corporation)⁸⁹³.

⁸⁹⁰ Cf. l'article très éclairant de Gonthier-Louis Fink, *Patriotisme et cosmopolitisme en France et en Allemagne (1750-1789)*, in *Recherches germaniques*, Année 1992, n°22, pp. 3-51. Disponible sur Persée : <https://doi.org/10.3406/reger.1992.1143>.

Le *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* [DWDS] indique que le mot fait son entrée en allemand au milieu du XVIII^e siècle.

⁸⁹¹ *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p.347.

⁸⁹² *Principes de la philosophie du droit*, §268, op. cit., p.269.

⁸⁹³ C'est ce que rappelle Jean-François Kervégan, notamment à partir du contexte (cf. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p.353. C'est aussi la lecture d'André Lécrivain, dans *Hegel et l'éthicité*, Vrin, Paris, 2001, où il précise : « nous avons affaire ici, à travers les institutions de la société civile, au corps vivant de l'État, à son soubassement organique. » (p.107).

Cela signifie tout simplement que le patriotisme est de l'ordre de la coutume ; on pourrait même dire de lui qu'il est la version proprement politique de la coutume, et cela fait comprendre quelque chose de capital : la coutume n'est pas cantonnée à la sphère familiale ou ethnique, ni aux usages des professions, elle n'est pas un phénomène pré-politique et, de ce fait, d'une dignité amoindrie. Il y a aussi, sous la forme spécifique qui est précisément le patriotisme, une *coutume politique*, aussi essentielle à l'ordre politique que la coutume en général peut l'être à l'ordre communautaire. Et ainsi, de même que l'État conserve et transforme l'élément communautaire et l'élément social en les intégrant à sa visée universelle, de même l'État conserve et transforme la coutume, qui devient coutume patriotique/politique.

On vérifie du même coup que la coutume est un phénomène universel qui accompagne l'humain dans toutes ses dimensions et à tous les degrés de son développement. On retrouve ainsi sans surprise ce que l'on avait noté au niveau – individuel – de *l'habitude* : l'habitude, explique Hegel, peut être le fait des opérations élémentaires du corps, mais, habitude formatrice, elle peut être aussi le fait des opérations complexes et coordonnées, comme enfin elle peut être le fait de la pensée elle-même, car penser demande de l'habitude : « *La forme de l'habitude embrasse toutes les sortes et tous les degrés de l'activité de l'esprit.* »⁸⁹⁴

Mais comment cette coutume politique, ce « *vouloir devenu habitude* », s'est-elle forgée ? Par la *fréquentation* des institutions, avons-nous dit. Le terme nous semble approprié pour traduire le phénomène de l'accoutumance, mais il faudrait trouver le moyen de l'expliquer : *fréquenter* une institution, c'est tout simplement la pratiquer fréquemment, et la pratiquer, c'est se soumettre à ses règles, car l'institution institue des règles. Ainsi, si l'on estime que les institutions de base qui sont ici concernées sont la famille et la corporation, cela signifie que le simple fait de vivre selon les règles de la famille (dont on a vu que l'État les pénètre déjà), puis de vivre selon les règles de la corporation, constituent la *formation* éthique essentielle et nécessaire à la vie politique. C'est dans la famille, bien sûr, que l'on acquiert les bases de la formation morale en même temps que l'habitude de la vie commune. C'est dans la corporation que le travailleur acquiert la reconnaissance de la dignité relative à son mérite, et « *il est également reconnu qu'il appartient à un tout, lui-même membre de la société générale, qu'il s'intéresse et contribue à la réalisation du but non égoïste de ce tout. Aussi a-t-il ainsi dans son état son honneur.* »⁸⁹⁵

Hegel insiste tout particulièrement sur la corporation, au sujet de laquelle il revient, dans la relation qu'elle entretient avec le patriotisme : au §289 (Remarque), il explique ainsi que, dans la corporation, l'esprit corporatif se transforme en esprit politique : « *c'est là le secret du patriotisme des citoyens, en ce sens qu'ils reconnaissent l'État comme leur substance (...). Du fait qu'il implique immédiatement l'enracinement [Einwurzelung] du particulier dans l'universel,*

⁸⁹⁴ *Encyclopédie, op. cit.*, §410 (Remarque), p.217. Voir plus haut §43.

⁸⁹⁵ *Principes de la philosophie du droit*, §253, *op. cit.*, p.255.

c'est dans l'esprit corporatif [Korporationsgeist] que réside la profondeur et la force que l'État peut trouver dans la disposition d'esprit des individus. »⁸⁹⁶. La famille et la corporation sont les deux racines éthiques de l'État⁸⁹⁷, dit Hegel, et on comprend en quoi : elles enracent l'universel – le politique – dans le particulier, et cet enracement est le fait de l'habitude qui fait naître la disposition politique. Autrement dit, la coutume politique – le patriotisme – consiste dans l'incorporation de l'État, du moins de l'esprit d'État [der Geist des Staates], dans l'individu. La coutume patriotique est donc aussi bien la formation [Bildung] du citoyen.

§ 141 – La vertu : une question d'habitude

« Voulons-nous que les peuples soient vertueux ? Commençons donc par leur faire aimer la Patrie. »⁸⁹⁸ La formule conviendrait à Hegel, d'autant que, dans son explicitation, Rousseau insiste sur le soin que la patrie doit prendre de ses « enfants », ce qui l'autorise à leur demander en retour qu'ils se donnent à elle. Il y a un rapport dialectique et non pas unilatéral (sacrifice) entre le citoyen et la patrie, et c'est dans ce rapport et à partir des médiations qu'il implique que le citoyen, qui aime sa patrie et lui fait confiance, acquiert la vertu patriotique. Hegel est aussi d'accord avec Rousseau pour dénoncer la vacuité des propos moralisateurs abstraits et universalistes : en ce sens, c'est bien l'amour de la patrie, et non l'amour de l'humanité, qui engage le processus de moralisation de l'individu.

Hegel s'explique sur ce point au § 150 des *Principes de la philosophie du droit*. La vertu [Tugend], dit-il, n'est rien d'autre que la manière dont la réalité éthique [das Sittliche] se réfléchit dans le caractère de l'individu et prend forme concrète dans la droiture⁸⁹⁹. [Rechtschaffenheit]. C'est clair : la morale est le reflet de la société. Pas n'importe quelle « société » toutefois, pas la société civile, mais la société en tant qu'elle produit un *ethos*, c'est-à-dire en fait la communauté. Ainsi Hegel ajoute-t-il dans la Remarque qui explicite le § 150 : « Dans une communauté éthique [sittliche Gemeinwesen], il est aisé de dire ce que l'homme doit faire, quels sont les devoirs qu'il doit accomplir pour être vertueux. Il n'a rien d'autre à faire qu'à accomplir ce qui lui est indiqué, déclaré et connu dans les circonstances où il se trouve. »⁹⁰⁰

Cette définition de la morale peut paraître bien triviale et rebattue. Obéir aux lois de son pays, n'est-ce pas ce qui se répète depuis l'Antiquité ? N'a-t-on pas dit beaucoup mieux, beaucoup plus noble et exigeant, depuis ? Cette vertu/honnêteté, bien simple et bien modeste, n'est-elle pas une vertu secondaire ? La véritable vertu, comme dit Kant, ne réside-t-elle pas dans le combat

⁸⁹⁶ *Principes de la philosophie du droit*, §289 (Remarque), op. cit., p.300.

⁸⁹⁷ « À côté de la famille, la corporation constitue la seconde racine éthique de l'État, celle qui est implantée dans la société civile » – *Principes de la philosophie du droit*, §255, op. cit., p.256.

⁸⁹⁸ Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Œuvres complètes, tome III, op. cit., p.255.

⁸⁹⁹ *Rechtschaffenheit* est traduit par « probité » chez Derathé et Fleischmann, et « droiture » par Kervégan.

⁹⁰⁰ *Principes de la philosophie du droit*, §150 (Remarque), op. cit., p.194.

[*Kampf*] permanent que nous devons mener contre nous-mêmes ? La vertu, après tout, c'est *virtus*, en latin, c'est-à-dire la force virile, le courage guerrier, le courage du héros. Cette prétendue vertu/probité-droiture, ne serait que l'état tranquille de l'honnête citoyen, qui peut dormir sur ses deux oreilles après avoir soigneusement tiré les verrous. Mais la vertu n'est pas un état, un état conforme ; le juste ne ferme jamais l'œil, et c'est pourquoi il n'est pas monsieur-tout-le-monde ; le juste, le vrai vertueux est le héros des situations exceptionnelles⁹⁰¹ : cette vertu-là existe, il ne s'agit ni de la nier, ni de la diminuer, mais elle « *n'a de place et de réalité qu'à l'occasion d'événements extraordinaires* »⁹⁰². Une telle vertu n'a l'occasion d'exister que lorsque la réalité éthique stable – le monde humain, tout simplement – s'est défaite ; elle ne devrait donc jamais exister, et c'est le plus souvent la situation exceptionnelle de la guerre qui la suscite.

Cette vertu éthique communautaire – probité/rectitude/honnêteté – est le fondement de toute sociabilité ; elle s'apprend d'abord dans la famille, elle se cultive dans le métier, mais, dans l'État, elle prend une forme politique qui n'est autre que le *patriotisme*. Et sans surprise, Hegel répète, à propos du patriotisme, ce qu'il disait à propos de la vertu : « *Par patriotisme on n'entend fréquemment que le fait d'être prêt à des sacrifices et des actions extraordinaires. Mais il consiste essentiellement en une disposition d'esprit [Gesinnung] qui, dans les circonstances ordinaires [gewöhnlichen/habituelles] et le cours de la vie quotidienne, est habituée [gewohnt ist] à considérer la vie en commun [Gemeinwesen/communauté] comme but et comme fondement substantiel. Cette conscience qui se maintient durant la vie courante [gewöhnliche/habituelle], face à toutes les situations, est aussi le fondement et la source de la capacité d'accomplir des efforts extraordinaires [außergewöhnlicher/inhabituels].* »⁹⁰³

On peut noter, dans cette définition, l'accent que porte Hegel sur l'habitude : c'est l'habitude qui fait l'honnête homme et le patriote ; le héros modeste du quotidien répondra d'ailleurs toujours à ceux qui s'étonnent de sa constance : « ce n'est qu'une question d'habitude ! ». Mais on sait aussi ce que pense Hegel de l'habitude et le rôle qu'il lui fait jouer dans la vie de l'esprit jusque dans ses plus hautes manifestations. L'habitude, c'est la « *volonté persistante* », celle qui fait tenir debout. Sans elle d'ailleurs, la vertu exceptionnelle du héros n'existerait pas, car les mêmes honnêtes hommes ordinaires se révèlent à la hauteur

⁹⁰¹ L'honnête homme est le héros du quotidien. En 1993, Robert De Niro réalise *Il était une fois le Bronx*, film dans lequel il joue le rôle d'un chauffeur de bus, dans les années soixante, père de famille qui cherche à sauver son fils du milieu délétaire de la rue. Ce jeune garçon est évidemment fasciné par les héros dérisoires ou odieux qui règnent sur le quartier ; son père lui explique, c'est sa seule « leçon de morale », que le courage et l'héroïsme à ses yeux c'est de prendre le volant de son bus chaque matin. Sous une forme très différente, la même idée se dégage chez Montaigne et elle explique le refus chez lui de l'originalité et l'éloge du conformisme. Chez Montaigne, c'est le peuple qui, dans les épreuves, représente authentiquement le courage.

⁹⁰² *Principes de la philosophie du droit*, §150 (Remarque), *op. cit.*, p.194.

⁹⁰³ *Principes de la philosophie du droit*, §268 (Remarque), *op. cit.*, p.269.

des circonstances exceptionnelles, dans lesquelles au demeurant ils appliquent la même constance placide⁹⁰⁴. Oui, l'*êthos*, la vertu éthique, est d'abord affaire d'*êthos*, d'habitude.

Le patriotisme, « *vouloir devenu habitude* », correspond exactement à ce que dit Aristote, auquel le §150 des *Principes de la philosophie du droit*, consacré à la vertu éthique, se réfère explicitement. Aristote dit ceci : « *La vertu morale (...) est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de êthos.* »⁹⁰⁵ En effet, « *c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes (...). Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités, où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes*⁹⁰⁶ : *c'est même là le souhait de tout législateur, et s'il s'en acquitte mal, son œuvre est manquée, et c'est en quoi une bonne constitution [politeia] se distingue d'une mauvaise* »⁹⁰⁷. Au niveau politique, le *vouloir* de la justice – ou de la *politeia*, ce qui revient au même ici – ne devient effectif que par l'*habitude* de la justice, une habitude cultivée par les citoyens, par l'éducation qu'ils dispensent à leurs enfants et par la vie même qu'ils mènent au sein des institutions de la société (famille, corporation, et institutions proprement politiques). C'est bien en ce sens que le patriotisme est « *un vouloir devenu habitude* » et qu'il est « *le résultats des institutions en vigueur dans l'État* », comme le précise le §268 des *Principes de la philosophie du droit*.⁹⁰⁸

§142 – La communauté politique

L'idée que la bonne *politeia* rend bons les citoyens est familière aux Anciens ; on vient de la voir chez Aristote et elle est au cœur de la *République* de Platon, qui est aussi bien un traité politique qu'un traité d'éducation. On connaît la fameuse analogie proposée par Socrate lorsqu'il entreprend la construction

⁹⁰⁴ On pense au personnage ordinaire/extraordinaire de Platon Karataiev dans *Guerre et paix* ; cet admirable Platon est un paysan ; prisonnier des Français, il meurt au pied d'un arbre, exécuté de deux balles dans la tête, lors d'une marche forcée ; sa vie et sa mort n'ont rien d'héroïques, et pourtant c'est aux millions de Platon Karataiev que la Russie doit sa victoire contre la Grande Armée (et contre la *Wehrmacht*). Koutouzov, le sage, l'a parfaitement compris, lui qui fait tout pour empêcher « l'héroïsme » de ses généraux. Platon (sous son arbre) réussit là où l'héroïque Prince André échoue (dans son lit), et bien plus encore le vulgaire Napoléon, l'héroïque boucher des peuples.

⁹⁰⁵ *Éthique à Nicomaque*, II-1, 1103a, traduction Tricot, *op. cit.*, p.87.

⁹⁰⁶ « À un père qui demandait quelle était la meilleure manière d'élever moralement son fils, un Pythagoricien donna cette réponse (...) : "fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes" » – *Principes de la philosophie du droit*, §153 (Remarque), *op. cit.*, p.197. Lorsque Hegel insiste sur le caractère « ordinaire » et modeste (de *modus*, en latin, « la mesure ») de la vertu éthique, il a bien à l'esprit la médiété aristotélicienne, le médiocre juste milieu moral si souvent brocardé, qui définit la vertu comme juste mesure entre un défaut et un excès.

⁹⁰⁷ *Éthique à Nicomaque*, II-1, 1103b, *op. cit.*, p.89.

⁹⁰⁸ Le commentaire d'Eugène Fleischmann (*La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, p.194) est à ce sujet très éclairant : « *Toujours sous l'inspiration d'Aristote, Hegel affirme que l'êthos, la morale réalisée, apparaît dans l'attitude des individus non sous la forme d'une collection d'actes isolés et sporadiques, mais comme une manière d'être (hexis), comme une "deuxième nature", une disposition morale durable qui inspire la conduite générale de l'homme et supprime, en la sublimant, sa première nature. C'est seulement ainsi que l'homme devient "esprit" (Geist), la réalisation de la nature morale libre dans la nature "extérieure" et indifférente à la morale* ».

de la cité idéale⁹⁰⁹ : on peut lire en grandes lettres dans la cité ce qui est écrit en petites lettres dans l'âme du citoyen. La cité et l'âme entretiennent un rapport d'homologie : à chaque élément de l'âme correspond un élément de la cité. Entre les trois éléments constitutifs, dans les deux cas, il y a un juste rapport harmonique, ce qui autorise à dire que, dans l'âme comme dans la cité, la justice est de même essence. Ce juste rapport, toutefois, il revient au bon régime, à travers la loi, de l'installer et de l'inscrire dans l'âme des citoyens. Le bon régime est un instituteur.

Cet instituteur, expliquent avec précision *Les lois*, procède par discours et persuasion – c'est le rôle du préambule de la loi – et par contrainte, en imposant des pratiques qui construisent une sensibilité commune [*hexis*] et des habitudes communes, de « *bonnes habitudes* » [*ta prosêkonta êthê* – 653b]. Comment la République institutrice institue-t-elle ? Essentiellement en inscrivant dans l'âme des citoyens les normes qu'elle pose, de telle sorte que, spontanément, ils les reproduisent – les imitent – dans leur comportement. L'intériorisation éthique s'effectue alors par la *pratique* même des *institutions* de la cité, grâce à laquelle s'engendrent de bonnes habitudes. Par conséquent, lorsque Hegel affirme que le vouloir éthique devenu habitude est le « *résultat des institutions* », il s'inscrit dans le fil d'une longue tradition née et réfléchie très explicitement par la philosophie à l'époque de la *Polis*. Tout en cherchant à rendre compte de l'État moderne, il renoue avec une façon de penser la politique qui convenait parfaitement à la *polis* grecque.

La *polis* a en effet encore tout d'une communauté, mais c'est une communauté en crise, menacée de dissolution. La réponse platonicienne à cette crise est de refonder – en pensée – la cité en *l'instituant*, c'est-à-dire en la pourvoyant, selon un projet rationnel délibéré, d'une *politeia* : une constitution organisant systématiquement la communauté à partir des institutions qui conviennent à son salut, et dont on peut penser que, si elles sont bien faites, elles ne restent pas extérieures mais s'inscrivent dans l'âme des citoyens pour opérer la réforme nécessaire. Autrement dit, le projet platonicien consiste à faire d'une communauté un État, et d'un État une communauté, ou, aussi bien, du gouvernement de la loi un règne de la coutume, en retrouvant ainsi l'ancienne et heureuse unité du *nomos*, loi-coutume.

La question est maintenant de savoir si la société moderne peut encore être ou (re)devenir une *polis*, une communauté politique. Le Hegel des *Principes de la philosophie du droit* ne croit plus aux idées radicales qui animaient sa jeunesse⁹¹⁰ : ce n'est pas le patriotisme révolutionnaire qui peut refonder la cité ;

⁹⁰⁹ Cf. *République*, II, 367e-369b.

⁹¹⁰ « L'enthousiasme de Hegel pour les démocraties antiques fut profondément et intimement lié à son attitude vis-à-vis de la Révolution française. » – Georges Lukács, *Le jeune Hegel*, traduit par G. Haarscher et R. Legros, Gallimard, Paris, 1981 (édition originale 1948), tome I, p.133 ; le jeune Hegel voit dans la cité antique, où il projette les traits de l'idéal révolutionnaire des Français, une « période d'accomplissement intégral des buts de la vie humaine, le déploiement effectif des forces essentielles de la personnalité humaine, dans le dévouement absolu à la patrie, aux intérêts de la vie publique, de la république ; il

la fraternité abstraite, qui constitue l'idéal patriotique, ne peut mener concrètement qu'à la Terreur ou à la guerre, à l'occasion de laquelle elle devient fraternité des armes : *Aux armes, citoyens !* Pour autant, Hegel ne renonce pas : le patriotisme est bien la solution car c'est sur lui seulement qu'une communauté politique peut se fonder et c'est par lui que des citoyens peuvent exister. Il va donc falloir repenser ce patriotisme et le dissocier résolument de son contexte antiquisant – fantasmé – pour le « moderniser ».

Moderniser le patriotisme signifie intégrer en lui, en la dépassant, la dimension sociétaire développée dans la *bürgerliche Gesellschaft* – la société de marché. Or la tendance propre de cette société est d'individualiser ses membres, ou, plutôt, de les atomiser, de telle sorte qu'ils ne se représentent, ne veillent et ne recherchent que leur intérêt particulier, et cela dans le moment même où ils sont plus solidement que jamais « dans les fers » : entièrement dépendants les uns des autres, dominés et déterminés par la loi mécanique du marché. Que peuvent encore signifier, dans ces conditions, patriotisme et fraternité ? La solution ne réside pas, pour Hegel du moins, dans la guerre ; la guerre, si toutefois elle suscite quelque patriotisme, ne fait que *confirmer* l'existence de la communauté ; il n'y a aucun patriotisme à attendre, en revanche, de ceux qui ne veulent être membres que de la société civile, des bourgeois⁹¹¹. La guerre ne saurait réveiller le patriotisme d'une communauté nationale qui n'existe pas.

§ 143 – L'homme-citoyen

Dans la notion de *patriotisme* réside la solution du problème de l'État moderne en tant que communauté politique. Ce patriotisme est *amour* de la patrie, un amour qui peut conduire, en dernière extrémité, au *sacrifice* de soi. Cet amour, lui, est essentiellement *confiance*, une confiance qui retient quelque chose de la confiance de l'enfant, mais qui n'a pour autant rien d'irraisonné. Amour et confiance se conjoignent dans un état d'esprit, une *disposition* [*Gesinnung/hexis*] politique, qui imprègne les pensées et les actes des citoyens, toujours convaincus de l'identité différenciée de leur intérêt privé, reconnu dans sa légitimité, et de l'intérêt public⁹¹². Voilà donc tous les éléments de la solution : reste à savoir comment y parvenir.

apparaît qu'il ne voit dans toute tentative portant sur la vie privée de l'individu rien d'autre qu'un élément petit-bourgeois. » – *ibid.* p.144.

⁹¹¹ « Ce serait un calcul très boiteux si, pour justifier l'exigence de ce sacrifice, on n'envisageait l'État que comme société civile, en lui attribuant comme but final uniquement la protection de la vie et de la propriété des individus, car cette protection n'est pas assurée par le sacrifice de ce qui précisément devrait être protégé, bien au contraire. » *Principes de la philosophie du droit*, §324 (Remarque), *op. cit.*, p.324.

⁹¹² La définition du patriotisme proposée par la lecture d'André Lécivain vaut la peine d'être rapportée : il s'agit, explique-t-il, d'« un sentiment profond qui exprime la vérité d'un mode d'être (...), l'expérience quotidiennement vécue de son attachement, de son adhésion à ce mode d'être, l'acceptation tacite mais continuellement éprouvée de son appartenance à l'État, le sentiment toujours présent d'y être libre et de pouvoir exercer cette liberté (...) l'expression de la reconnaissance implicite de la validité de l'État au niveau des manières de vivre, de sentir, de penser et d'agir de ses membres. » – *Hegel et l'éthicité*, *op. cit.*, p.108.

Mais on l'a déjà dit : par la *coutume*. S'il doit y avoir une communauté politique, elle sera en effet fondée, comme toute communauté, sur la coutume. Cette coutume est politique, elle consiste dans une profonde intériorisation, un « *enracinement* » [*Einwurzelung/Verwurzelung*] du principe politique, de telle sorte que l'existence politique, la vie pour l'État, devienne une seconde nature, en tant qu'accomplissement de la vie éthique : *Sittlichkeit*. Si, dans les *Principes de la philosophie du droit*, le développement sur (de) l'État vient couronner la réflexion dont il est l'aboutissement, il ne faut toutefois pas oublier que ce développement politique n'est que la troisième section d'un développement général sur (de) la *Sittlichkeit*, qui commence par la famille et se poursuit avec la société civile. En un certain sens, il y a quelque chose de plus grand que l'État (en restant sur le plan de l'esprit objectif), qui est l'éthicité elle-même, dont il n'est que la détermination la plus accomplie.

Or l'éthicité – *Sittlichkeit* – est une unité dont l'élément substantiel est la coutume – *die Sitte*. Cet élément substantiel subsiste précisément dans toutes ses modalités, de la famille à l'État, ce qui implique que, comme il y a déjà de l'État dans la famille, il y a aussi encore de la famille dans l'État, ce dont témoigne clairement le terme de « patriotisme ». De même y a-t-il de la famille dans la société, comme corporation, et de la société dans la famille, comme individualisation des enfants. La *Sittlichkeit* est une unité différenciée dont les éléments s'interpénètrent sans perdre pourtant leur identité ni leur sens hiérarchique. On sait donc désormais comment situer et comprendre la coutume politique, le patriotisme.

On peut mieux comprendre aussi ce que veut dire que « l'état d'esprit politique ou le patriotisme en général ne peut être que le résultat des institutions en vigueur dans l'État. »⁹¹³ On l'a vu plus haut, le contexte indique que ces institutions sont en premier lieu les institutions communautaires (famille, corporation) dans lesquelles l'individu enracine en lui sa relation à l'universel, ce qu'elles ne peuvent faire que parce qu'elles sont des institutions « en vigueur dans l'État », qu'elles présupposent. Ainsi, c'est parce que la famille est en quelque manière une *institution d'État* qu'elle peut jouer ce rôle médiateur de l'universalité ; présupposant dès le départ l'État, la dimension politique, et inscrivant en elle cet horizon, c'est ce qui lui permet de ne pas se refermer sur elle-même et enfermer ses membres dans les limites de la communauté : les enfants doivent aller à l'École, mari et femme doivent passer devant Monsieur le Maire, etc.

Dans l'institution communautaire (famille, corporation) l'enfant comme l'adulte apprennent par l'*habitude* leur destination socio-politique, leur vocation à la citoyenneté concrète : non pas une citoyenneté séparée, abstraite, qui tend à se réduire à une participation épisodique ou fictive, mais une citoyenneté qui, comme le fait l'État au niveau collectif, intègre et synthétise les dimensions différentes de l'existence individuelle dans un « à la fois » qui ne soit pas confusion mais ordre vivant : non pas l'homme ET le citoyen, mais l'homme

⁹¹³ *Principes de la philosophie du droit*, §268, *op. cit.*, p.269.

citoyen ; non pas l'homme sacrifié au citoyen (le Spartiate), ni le citoyen sacrifié à l'homme (le bourgeois), mais l'homme accompli dans son humanité par sa citoyenneté. Le citoyen n'abolit pas l'homme, il le parfait, car « *l'homme est, par nature, un animal politique* ».

§ 144 – L'intégration des Juifs, la fabrique du citoyen

Il ne faudrait pas oublier à cet égard, que Hegel place l'institution religieuse – c'est sa différence avec les sectes, qui sont par définition séparées – dans la catégorie des corporations ; comme telle la communauté religieuse est un facteur d'intégration à l'État et une médiation sociale à l'universalité politique. C'est d'ailleurs à ce titre que l'institution religieuse doit être pleinement soumise à l'État dont elle est membre. L'État est donc dans la religion comme il est dans la famille ou dans la corporation, ce qui n'implique en rien une absorption totalitaire : « *Dans la mesure où la communion qui unit les individus dans une même religion devient une communauté, une corporation, elle est placée sous le contrôle et soumise à la surveillance de l'administration de l'État.* »⁹¹⁴ Considérée comme institution, la communauté religieuse a le même sens et le même rôle que les autres ; elle est un puissant facteur de citoyenneté.

Dans la note qu'il adjoint à ce très long §270, consacré au rapport de l'État et de la religion, Hegel, plutôt discret en matière d'actualité politique, apporte très nettement son soutien à la décision prise par la Prusse, en 1811, d'accorder aux Juifs leurs droits civils. Or, au moment où Hegel écrit, les opposants à la politique de réaction qui s'impose dans toute l'Allemagne s'affirment comme les partisans nationalistes de l'unité allemande, mais, de cette unité ils excluent la communauté juive, dénoncée comme étrangère (et cherchant à rester étrangère). Ainsi, les membres des fraternités étudiantes (*Burschenschaften*) qui sont à l'origine de la Fête de la Wartburg (18 octobre 1817), célèbrent le tricentenaire du manifeste de Luther, ce qui est pour eux l'occasion de célébrer l'unité allemande, mais aussi de dénoncer les Juifs, dont certains des célébrités réclament qu'ils soient à nouveau privés de droits civiques.

La réponse de Hegel, adjointe au texte du §270, vaut la peine d'être regardée de près : « *les Juifs sont avant tout des hommes, et (...) il ne s'agit pas là d'une qualité abstraite, dénuée de toute importance, mais (...)elle implique que de l'attribution des droits civils peut naître la fierté d'être reconnu [das Selbstgefühl / le sentiment de soi-même] comme personne juridique dans la société civile et (...) de cette racine infinie, indépendante de toute autre, peut sortir et se réaliser l'assimilation [die Ausgleichung / l'égalisation, l'équilibrage] désirée des façons de penser [der Denkungsart / la manière de penser] et de sentir [Gesinnung].* »⁹¹⁵

⁹¹⁴ *Principes de la philosophie du droit*, §270 (Remarque), op. cit., p.275.

⁹¹⁵ *Ibid.*

En instaurant l'égalité civile, l'État intervient sur le terrain des communautés (chrétienne d'un côté, juive de l'autre), et l'on retrouve ici le phénomène capital de l'interpénétration des sphères différenciées (famille, société, État). L'égalité civile, mesure purement juridique et abstraite, produit pourtant sur ceux qui en bénéficient, les Juifs, un effet d'égalisation ou d'équilibrage [*Ausgleichung*] entre leur *façon de penser* et leur *disposition d'esprit* [*Gesinnung*] qu'on peut analyser ainsi : les Juifs se pensent « naturellement » comme communauté, voire comme peuple à part ; l'obtention des droits civils leur fait se sentir comme des personnes juridiques égales à toutes les autres, abstraction faite de l'appartenance communautaire. Le sentiment d'être une personne comme les autres vient ainsi compenser le particularisme cultivé dans la façon de penser traditionnelle et favorisé par une longue et dramatique histoire. Cet équilibrage fait donc accéder les Juifs à la disposition d'esprit [*Gesinnung*] favorable à la citoyenneté. À partir de ce moment, la communauté juive elle-même peut devenir semblable aux autres communautés, comme les communautés chrétiennes, et participer ainsi, à partir de sa particularité maintenue et dépassée, à la socialisation politique.

Robert Derathé, dans sa traduction, force le texte mais va à l'essentiel : il s'agit bien d'un processus d'*assimilation* – le mot n'y est pas – provoqué par un *équilibrage* ou une *compensation* du particularisme ethnique par l'universalisation juridique. L'égalité des droits, au niveau de la *bürgerliche Gesellschaft*, de la société civile – qui n'est donc pas le niveau proprement politique – est un facteur essentiel de la fabrication de la citoyenneté et de la disposition d'esprit [*Gesinnung*] politique qui lui correspond, un facteur d'*intégration* et d'*assimilation* (le mot est aujourd'hui mal connoté). Or ce qui est particulièrement intéressant dans cette discussion, ouverte par Hegel⁹¹⁶ incidemment, mais placée dans le texte (et non pas réservée aux commentaires oraux), c'est qu'elle donne un tour concret à cette idée générale selon laquelle les institutions produisent la disposition politique. Il est ici question des Juifs, mais, en réalité, il est question de tous les membres de l'État et de toutes les communautés, car tous ont à s'intégrer, et c'est dans cette intégration même que consiste l'État. Chacun, dès le moment de sa naissance, s'intègre par la médiation de la vie instituée qu'il est amené à vivre – et le droit est un de ses facteurs les plus essentiels de ce processus.

§ 145 – La citoyenneté ou l'habitus politique

Lorsque, au § 268, Hegel affirme que le patriotisme « ne peut être que le résultat des institutions en vigueur dans l'État », il fait référence aux piliers institutionnels que sont la famille et la corporation – y compris la corporation religieuse, comme on vient de le voir. Cela ne veut pas dire que les autres institutions, situées cette fois à un niveau plus proprement politique, n'aient pas leur rôle à

⁹¹⁶ Elle a été inaugurée avant lui, elle est au cœur de la Haskala, au centre de la réflexion de Mendelssohn (et de son ami Lessing), et elle se poursuivra bien après. La polémique entre Bauer et Marx à propos de la question juive [*Zur Judenfrage*] se comprend à partir des termes de la discussion menée par Hegel.

jouer – et même un rôle décisif. On vient ainsi de voir concrètement comment le droit civil, mis en œuvre par l'État et produit de la loi, peut puissamment contribuer à la fabrication de l'éthos politique, à l'assimilation patriotique. Les citoyens vivent dans un cadre institutionnel qui constitue une sorte de décor sur le fond duquel se déroulent tous les actes de la vie, un décor auquel on ne pense pas, qui semble naturel et immobile mais qui pourtant influence sans cesse et profondément les personnes qui s'y meuvent, qui y naissent et qui y vivent. « Ainsi, écrit Jean-François Kervégan, l'Église, l'armée, l'école, les organisations professionnelles ou associatives, mais aussi des configurations plus abstraites comme le mariage, le marché ou la langue, sont des institutions qui produisent du sens, des vérités, des normes et des individus. »⁹¹⁷

Toutes les institutions, qu'elles concernent la famille, la société ou la sphère publique, sont des institutions d'État en ce sens qu'elles participent de l'organisme politique et y jouent un rôle, et toutes, ainsi, vont contribuer à l'œuvre formatrice de la citoyenneté par l'habitude qu'elles inscrivent dans la personne individuelle. L'institution, en ce sens, et la loi – au sens de l'habitude qu'on acquiert de la légalité – sont ainsi de l'ordre de la coutume. La coutume, pensée de cette manière, n'a plus rien de l'archaïsme communautaire auquel on risquait de la renvoyer. Il y a une coutume moderne de l'État moderne ; cette coutume forme en profondeur la disposition politique des citoyens : « les institutions sont de purs rapports symboliques qui structurent la perception, l'énonciation et l'action de sujets, lesquels n'accèdent au statut de sujets que pour autant qu'ils accomplissent des rites qui marquent leur appartenance à l'institution, en même temps qu'ils confèrent à celle-ci la seule réalité – une réalité symbolique, autrement dit subjective-objective – dont elle est susceptible. »⁹¹⁸

Les institutions sont toutes, en effet, comme cette institution fondamentale qu'est la langue : elles existent certes comme des choses et des structures aux yeux du savant, d'un point de vue extérieur, alors qu'elles n'apparaissent jamais comme telles à leurs « pratiquants ». Dans une certaine mesure, l'ignorance est même la condition de leur participation efficace à l'institution. L'institution, et c'est ici l'Église qui en fournit l'illustration, a besoin de pratiquants qui sont en même temps des croyants. Mais, qu'il s'agisse de la langue ou de l'Église, l'institution requiert des participants un investissement moral en même temps qu'une mise en œuvre pratique ; ce sont les pratiquants qui font vivre l'institution : la langue n'existe pas sans la parole des locuteurs, l'Église n'existe pas sans le service des fidèles, même si ni la langue ni l'Église, précisément en tant qu'institutions ou faits sociaux, ne se réduisent aux locuteurs et aux fidèles.

L'institution n'est pas seulement pratiquée, elle est vécue par les sujets qui la recueillent et la jouent ou la miment en eux et à l'extérieur sans savoir qu'ils jouent, à ce point qu'ils ont l'impression d'être naturellement inspirés ou spontanément animés. On reconnaît alors dans l'intériorisation et l'incorporation de l'institution, reprise et vécue par l'institué, le phénomène de l'*habitus*. Nous

⁹¹⁷ Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p.369.

⁹¹⁸ *Ibid.*

l'avons commentée plus haut, Bourdieu donne des habitus la définition suivante : « systèmes de schèmes d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent. »⁹¹⁹

§146 – L'apprentissage de la citoyenneté

La pratique des pratiquants façonne constamment l'habitus qui les *structure* en tant que sujets, ordonnateurs et répondants de leurs actions, en même temps qu'il les *intègre* en tant que citoyens à l'ensemble de l'édifice symbolique de l'État. Les différentes institutions, en ce que, politiques ou non, elles sont institutions de l'État, contribuent toutes à des degrés divers à la formation (*Bildung*) de l'homme-citoyen et de sa disposition politique – le patriotisme. Le citoyen est celui qui dispose de l'habitus politique qui lui permet d'exercer librement sa liberté (subjective) dans le cadre conditionné des institutions qui expriment le degré de liberté (objective) dont son pays et son temps sont capables.

L'action du cadre institutionnel pour produire la disposition politique est d'abord et essentiellement l'œuvre patiente de *l'habitude* ; non pas l'habitude qui endort, sur laquelle on se repose, la routine, mais l'habitude formatrice. Elle est du même type que celle qui intervient dans l'apprentissage, technique ou intellectuel : c'est l'habitude qui *intègre* les éléments de la conduite, les différents gestes, en un mouvement fluide, l'habitude grâce à laquelle l'agent se retrouve chez soi et rendu capable d'exercer sa liberté. Cette habitude n'est pas seulement condition de la liberté, elle est déjà liberté en elle-même. En ce sens, on apprend la citoyenneté comme on apprend la menuiserie ou comme on apprend (vraiment) une langue étrangère, ou (vraiment) une science : par un processus d'appropriation qui, à terme, produit une parfaite familiarité, c'est-à-dire l'absorption de l'élément d'abord étranger qu'il a fallu s'approprier, l'élimination de la différence et du décalage entre soi et la chose. L'apprenti *fait* de la menuiserie, mais, à un certain moment, il est devenu menuisier, il *est* menuisier, de la racine des cheveux jusqu'au bout des ongles – et pas seulement à cause de la poussière. Dans une certaine mesure, on doit pouvoir reconnaître un menuisier à sa façon d'aborder le monde, de disposer ses gestes et de se mouvoir, de rythmer son temps, d'économiser sa parole ; on doit le reconnaître à son être.

⁹¹⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., pp.200-201 (à la section « *habitus et incorporation* »). Voir plus haut la présentation et l'analyse de cette notion aux §§109-110.

Être menuisier, en ce sens, n'a rien d'une aliénation : l'Homme se serait perdu dans le bois... Au contraire, cela a tout d'un accomplissement et cet accomplissement se nomme, au sens noble et fort, une formation (*paideia*, *Bildung*). Seulement, cet accomplissement est partiel, restreint, particulier ; il ne fait pas encore justice à l'homme dans son universalité. Il est un point d'appui, pas un plafond. C'est pourquoi notre menuisier, qui par ailleurs est père de famille, membre de l'orphéon municipal, etc., doit devenir *citoyen*, mais de la même manière qu'il est devenu menuisier : pas par des cours et discours de citoyen-neté, mais par un apprentissage, qui repose essentiellement sur l'habitude intégratrice et formatrice. Celui qui est devenu citoyen, qui est homme-citoyen, en pleine possession de son « métier » de citoyen, celui-là est « patriote », confiant et assuré comme un bon professionnel peut l'être, plutôt qu'enthousiaste et braillard comme un amateur et un chauvin.

Le patriotisme, tel que Hegel le définit, a tout de l'assurance tranquille du « professionnel » qui sait répondre aux occurrences de son métier, qui sait comment il doit agir et pourquoi ; le patriotisme « *consiste essentiellement en une disposition d'esprit qui, dans les circonstances ordinaires et le cours de la vie quotidienne, est habituée à considérer la vie en commun comme but et comme fondement substantiel.* »⁹²⁰ Le citoyen est, en ce sens, un modeste professionnel de la vie en commun qui, cela étant, fait son métier d'homme.

§147 – L'animal politique

« *Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage, c'est mépriser notre être.* »⁹²¹

C'est là pour ainsi dire le mot de la fin des *Essais*. Sur cette *fin*, Hegel et Montaigne s'accordent... et s'opposent. Il s'accordent en ceci : l'impératif est d'aimer ce que l'on est – et, plus généralement, ce qui est. Et aimer ce que l'on est ne signifie aucune complaisance, aucun laisser-aller : c'est aimer sa vie d'homme, y compris dans ce qu'elle peut avoir d'âpre et de douloureux, à condition de l'assumer, ce qui n'est pas du tout donné mais s'apprend⁹²² : il s'agit de faire *bien et dûment*, et c'est *ardu*, car il y a toujours plus d'humanité en soi que ce qu'on en atteint et que ce qu'on en exprime ici et maintenant, et parce que tant de choses (et de personnes) nous invitent à *mépriser* notre être et à le fuir pour autre chose.

⁹²⁰ *Principes de la philosophie du droit*, §268 (Remarque), *op. cit.*, p.269.

⁹²¹ *Essais*, III-13, « *De l'expérience* », *op. cit.*, p.495.

⁹²² Les *Essais* peuvent être compris comme un roman d'apprentissage. Pour ce qui est d'assumer l'humaine condition et savoir en jouir, c'est la morale de la fable cinématographique de Wim Wenders – *Les ailes du désir* (1987) : l'ange Daniël (Bruno Ganz) renonce à sa condition angélique pour assumer la condition humaine dans tous ses aspects. Son premier contact humain, rude, avec la Terre, à deux pas du Mur, c'est le froid de Berlin en hiver et l'acre saveur du café bien chaud, servi sur le pouce, par le comptoir ambulancier.

Pour le reste, Montaigne et Hegel s'opposent. Hegel propose une philosophie de l'intégration ; il voit toujours dans la synthèse dynamique l'œuvre et la finalité de la vie et de l'existence, individuelle ou collective ; il y voit la finalité même de l'Esprit, dont l'effort patient et sans cesse renouvelé est de se reprendre et de se donner *un monde* par la totalisation de tous les aspects de l'être. Sur le plan de l'existence humaine individuelle et de l'Esprit objectif, Hegel pense comme Aristote que la plus haute totalisation possible est celle que réalise le citoyen, et sur le plan de l'existence humaine collective, celle que réalise le Peuple organisé dans l'État (*Polis*).

Montaigne récuse d'avance l'idée d'intégration, de synthèse et de totalisation. S'il y a un *monde*, il faut assumer le paradoxe qu'il « *n'est que variété et dissemblance* »⁹²³, et s'il y a un *homme*, il faut tout de suite avouer que « *c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant.* »⁹²⁴ Dans ce monde chaotique, « *C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu'il lui plaît : elle peut tout en cela. C'est le breuvage de Circé, qui diversifie notre nature comme bon lui semble.* »⁹²⁵. Selon la façon dont on l'envisage, la coutume vient ou bien mettre un peu d'unité ou bien ajouter encore à la diversité... Ainsi faudra-t-il enfin conclure : « *Moi qui me vante d'embrasser si curieusement les commodités de la vie, et si particulièrement, n'y trouve, quand j'y regarde, à peu près que du vent. Mais quoi, nous sommes partout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'aime à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes.* »⁹²⁶

Aussi, « *faire bien l'homme et dûment* » peut-il s'envisager de deux manières : ou bien cela veut dire, quant à soi, assumer que « *nous sommes partout vent* » et renoncer, pour vivre, à chercher l'unité, c'est-à-dire à forcer la synthèse et à totaliser l'expérience ; ou bien cela veut dire, quant aux autres, remplir ses obligations sociales et jouer les rôles que la comédie humaine nous invite à tenir, car « *la plupart de nos vacations sont farcesques* »⁹²⁷. Mais alors il faut bien prendre garde à ceci que « *Le Maire et Montaigne, ont toujours été deux, d'une séparation bien claire* »⁹²⁸, que « *Le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse* »⁹²⁹ et que « *nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands* »⁹³⁰. Bref, il faut « *distinguer la peau de la chemise* »⁹³¹, le masque du visage, le rôle de l'enrôlé, et « *Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre* »⁹³².

⁹²³ Essais, II-2, « *De l'ivrognerie* », op. cit., p.25. Ou encore : « *Nous voyons en ce monde une infinie différence et variété* » – Essais II, 12, « *Apologie* », op. cit., p.309.

⁹²⁴ Essais, I-1, « *Par divers moyens on arrive à pareille fin* », op. cit., p.50. Ou encore : « *Moi qui ne fais autre profession [se connaître soi-même], y trouve une profondeur et variété si infinie, que mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre* » – Essais, III-13, « *De l'expérience* », op. cit., p.441.

⁹²⁵ Essais, III-13, « *De l'expérience* », op. cit., p.448.

⁹²⁶ Essais, III-13, « *De l'expérience* », op. cit., p.489.

⁹²⁷ Essais, III-10, « *De ménager sa volonté* », op. cit., p.347.

⁹²⁸ Essais, III-10, « *De ménager sa volonté* », op. cit., p.347.

⁹²⁹ Essais, I-23, « *De la coutume (...)* », op. cit., p.215.

⁹³⁰ Essais, II-12, « *Apologie* », op. cit., p.180.

⁹³¹ Essais, III-10, « *De ménager sa volonté* », op. cit., p.347.

⁹³² Essais, I-39, « *De la solitude* », op. cit., p.392.

Cela n'empêche pas le Maire de jouer parfaitement son rôle, le sage d'accomplir toutes ses obligations et le fidèle d'être pieux. Mais pour Montaigne, il s'agit d'abord de se *déprendre* de ce que la coutume a noué et d'assumer consciemment mais extérieurement la pluralité des identités que *rien* ne saurait intégrer dans une synthèse : le *moi* qui pourrait en effet prétendre effectuer l'unité synthétique, ou constituer la substance de la diversité des représentations n'est jamais que du *vent* qui court, ou de *l'eau* qui coule : « *Et si de fortune vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner l'eau.* »⁹³³ Celui qui croit en l'unité de son moi et qui, de fait, fabrique cette unité grâce au rôle qu'il joue, jusqu'à ce que le masque colle à son visage et la chemise à sa peau, celui-là est dans la plus parfaite aliénation, et l'aliénation la plus dangereuse – celle du fanatique.

§ 148 – La coutume ou la réalisation de la liberté

Dans l'atmosphère de l'humanisme finissant, Montaigne reste donc, un siècle plus tard, fidèle au « *caméléon* » de Pic de la Mirandole⁹³⁴. Hegel est, lui, nettement du côté de ceux qui, à partir de Descartes, recherchent l'unité et l'ordre à partir de l'unité ; mais cette unité principielle, il la conçoit comme mouvement : mouvement d'unification sans cesse repris de la diversité ; mouvement qui est la vie même. Non pas la vie organique mais la vie de l'Esprit. L'Esprit inspire l'État, si du moins on voit en lui la communauté politique et qu'on ne le confond pas avec l'appareil d'État. Il inspire aussi bien la personne individuelle. Or, à ces deux niveaux, celui de l'État et celui du particulier, la coutume chez l'un, l'habitude chez l'autre, constituent *l'unité substantielle* du moi. Cela veut dire que s'il y a quelque chose comme un *moi*, qui soit autre chose que « vent », il consiste dans l'identité *objective* que définit la coutume ou l'habitude. Pour autant, cette identité objective n'est pas figée. Dans tout ce qui est animé par l'Esprit, la substance est aussi sujet : l'identité ne prétend pas à la fixité d'une essence puisqu'elle est le résultat, toujours provisoire, mais toutefois pas évanescant, d'une histoire et de l'histoire.

Ce que j'ai été, ce que je suis et je serai, tout cela n'aura d'être que sous la forme de la coutume ; elle est *mon être* et ma participation à *l'être*, et cet être est histoire, cette histoire qui est devenir. Or, devenir, c'est toujours devenir *quelque chose* : quelque chose qui ne se dépose pas simplement au fil du temps, comme des sédiments au fond de la mer, mais qui se dépose en prenant forme – *moi*. Ce *moi* – il en est de différentes espèces, l'État en est une – est à la fois ce qu'il a été et ce qu'il sera, il perdure dans le changement ; il y a toujours à l'œuvre un sujet substantiel, du moins tant que la mort ne l'a pas frappé – et elle frappe les individus, comme les États. La coutume et la *Sittlichkeit* sont donc ce qui *reste* [de *re-stare*, en latin, « demeurer en arrière »] de

⁹³³ *Essais*, II-12, « Apologie », *op. cit.*, p.434.

⁹³⁴ Voir plus haut au § 104.

l'histoire, non pas comme un résultat mort, un vestige, mais plutôt comme un fondement sur la base duquel le devenir peut prendre élan.

La coutume est le dépôt du passé ; à ce titre en effet elle est à la fois un poids et une entrave, mais aussi et en même temps un point d'appui ; elle est une *condition*, au sens où on est conditionné *par elle*, mais elle est aussi une condition au sens où on ne peut rien faire *sans elle*. Si l'on conçoit la liberté comme création de chaque instant, alors en effet la coutume est une entrave à laquelle il faut s'arracher, mais en se trouvant dès lors dans l'incapacité d'agir car on n'agit pas à partir de rien. La liberté est certes totale mais sans réalité aucune. Si l'on conçoit en revanche la liberté comme processus historique, alors la coutume est la *réalisation* de la liberté et la liberté est fondamentalement *accoutumance*.

Dans le terme de réalisation, il y a deux idées. Il y a d'abord celle qu'exprime la racine latine *res*, qui désigne la chose consistante, par opposition à *verbum*, la parole qui vole. *Res* : la chose qu'on peut étreindre et posséder, le bien, la vraie richesse. En ce sens, la liberté ne consiste pas en belles paroles et elle n'est pas du vent, mais elle n'a de réalité que si elle accepte de devenir chose, de *s'aliéner*, c'est-à-dire ici de *se réifier*. C'est à cette réification que correspond la coutume, à laquelle il faut adjoindre les institutions, qui n'ont de réalité que si elles sont reprises par la coutume. Mais dans *réalisation*, il y a aussi le suffixe *-ation*, qui désigne l'action, le processus, et qui implique le devenir. Dans *réalisation*, il y a à la fois le repos et le mouvement, comme dans *condition* il y a à la fois la limite et le moyen.

CONCLUSION

§149 – Marx devant le pari hégélien

« Le sentiment de soi de l'être humain, la liberté, serait d'abord à réveiller dans la poitrine de ces humains. Seul ce sentiment, qui disparaît du monde avec les Grecs et dans les nuées bleues du ciel avec le christianisme, peut de nouveau faire, à partir de la société [Gesellschaft], une communauté des humains [Gemeinschaft der Menschen] pour leurs buts les plus élevés, un État démocratique. »⁹³⁵

Marx parle des Allemands. Il s'adresse au démocrate Ruge avec qui il a décidé de fonder une revue, les *Annales franco-allemandes*, dont le premier – et unique – numéro (double) est publié à Paris le 29 février 1844. L'objectif de la revue, qui cherche à attirer les meilleures plumes du camp républicain démocrate, est de tirer les Allemands de leur torpeur pour les amener à la révolution. Les articles sont précédés d'un extrait de la correspondance échangée entre Marx et Ruge dans la phase de préparation du projet ; la lettre que nous citons ici est datée de mai 1843, c'est-à-dire du moment où Marx a entrepris de régler ses comptes avec la philosophie politique de Hegel.⁹³⁶ Il y est question de transformer la société [Gesellschaft] en communauté des hommes [Gemeinschaft der Menschen] : c'est ce qu'il nous reste maintenant à comprendre.

Dans la formulation humaniste et démocrate de Marx, il s'agit de faire renaître le sentiment de l'humanité et de la liberté dans l'esprit et le cœur des Allemands, accablés du régime politique le plus attardé et plus obscurantiste d'Europe (celui des principautés réactionnaires remis en place en 1814). Cette renaissance, toutefois, doit partir de la société telle qu'elle est, la *bürgerliche Gesellschaft* analysée par Hegel. Cette société, aux yeux de Marx, est beaucoup plus « bourgeoise » que « civile » – selon les deux traductions possibles de *bürger* – car elle est la « sphère de l'égoïsme »⁹³⁷, celle des animaux économiques, dans laquelle chaque homme, selon l'expression d'Adam Smith, est une espèce de marchand. Mais, précisément, comment faire renaître la conscience et l'esprit de l'universel, le sentiment de l'humanité, là où il n'y a plus que des bourgeois ? Comment résoudre la contradiction béante entre la sphère sociale, privée, privatisée, et la sphère publique, qui se voudrait soucieuse de

⁹³⁵ Marx, *Annales franco-allemandes*, lettre de Marx à Ruge, mai 1843, traduction Jean-Christophe Angaut et Pauline Clochec, Les éditions sociales, Paris, 2020, p.182.

⁹³⁶ Les éditeurs de la traduction française de la Grande Édition Marx et Engels (GEME) de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* indiquent ceci : « l'étude des documents disponibles montre sans ambiguïté possible que Marx est, entre 1841 et 1845, constamment – bien qu'à des titres divers et de manière plus ou moins intensive – occupé à la tâche d'élaborer une critique de Hegel. » – *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, édition et traduction nouvelle par Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nicodème, Les éditions sociales, Paris, 2018, p.10. Le manuscrit inachevé de ce commentaire, paragraphe par paragraphe, de la partie des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, n'a pas été publié avant 1927. L'essentiel du manuscrit, précisent les éditeurs français, « a été rédigé à Kreuznach en mai-juin 1843 » (*ibid.* p.13).

⁹³⁷ L'expression provient de l'article *Sur la question juive*, rédigé entre octobre et décembre 1843 et publié dans les *Annales franco-allemandes*, *op. cit.*, p.91.

l'intérêt public et chargée de l'universel ? Comment transformer le bourgeois en son contraire, le citoyen ? L'identité du mot allemand – *Bürger* – accentue encore le problème : comment identifier les contraires, comment faire du même avec du contradictoire ?

Toute la partie consacrée à l'État dans les *Principes de la philosophie du droit* est précisément centrée sur le dépassement de cette contradiction, au moyen d'un réseau systématique de *médiations* destinées à produire une *réconciliation* du particulier et de l'universel. Cette réconciliation des opposés veut prendre la forme d'une *intégration* de la particularité dans une universalité qui la dépasse en dénonçant sa limite, mais qui, aussi et en même temps, la reconnaît dans sa légitimité et lui accorde satisfaction. Cette réconciliation est une réconciliation *politique*, sans aucune ambiguïté : l'État hégélien n'est pas (simplement) l'instrument – le garant, le protecteur et le régulateur – des intérêts privés ; il n'est pas (simplement) un moyen, le moyen d'un but qu'il servirait et serait défini hors de lui, à savoir le droit naturel de l'individu, ou de la particularité en général. Ou plutôt, s'il revêt effectivement ce rôle (car l'État protège et reconnaît les intérêts), c'est en vue d'acheminer à l'universel l'individu et les collectivités auxquelles il appartient et de les transfigurer par cette élévation. L'universel est l'universel de l'intérêt général, l'intérêt d'un tout, qui n'est pas simplement la somme de ses parties, un tout encore particulier lui-même au sens où il n'est qu'un État. Mais cet État s'élève lui-même à l'universel de l'histoire en tant qu'il est un acteur historique sur la scène de l'histoire universelle. Bref, l'État n'est pas le serviteur du *Bürger* mais celui de l'Esprit dans la réalisation historique.

L'État hégélien n'est pas libéral – encore qu'il fasse droit à l'aspiration libérale –, il est ... aristotélicien. Son but, un but humain et non pas animal, est de constituer la « communauté politique » (*politikê koinônia*), dans laquelle l'animal social/sociable advient à l'humanité raisonnable (celle qui dispose du *logos*), c'est-à-dire politique, celle du *zôon politikon*. Comme Aristote, auquel il rend hommage explicitement, Hegel pense l'intégration de l'individu dans sa communauté, de sa communauté dans la communauté supérieure, jusqu'à la communauté totale, celle de l'État. Mais Hegel a la tâche moins facile qu'Aristote : Aristote subsume avec aisance les communautés sous les communautés pour arriver à la communauté ultime. D'un bout à l'autre on est chez lui dans l'homogénéité communautaire. Cela ne veut pas dire que de la famille à la cité il n'y ait qu'une progression quantitative ; la cité n'est pas une grande famille. Elle est toutefois une *koinônia*, elle appartient au genre communautaire dont elle est une espèce ; les communautés se distinguent par la finalité qu'elles poursuivent, et la cité vise la finalité la plus haute : encore est-elle une communauté.

Hegel, lui, a pour tâche d'intégrer à l'universel la sphère même de la particularité cultivée pour elle-même ; il a pour tâche d'élever à la *communauté* politique la sphère qui s'est construite et qui se renforce de la destruction de toute communauté, la société civile – *bürgerliche Gesellschaft*. Il ne s'agit plus alors

d'harmoniser ou de totaliser des différences sur fond d'homogénéité, comme chez Aristote, mais il s'agit cette fois de rendre possible la coexistence des contraires, et, mieux encore, de définir la communauté politique – l'État – comme cette coexistence même.

§ 150 – L'État hégélien : apparence et réalité

Lorsque Marx, en 1843, s'attelle à la critique de la philosophie du droit de Hegel, son jugement est sévère. Il reproche d'abord à Hegel d'avoir purement et simplement plaqué sa logique (métaphysique) sur la réalité politique : les catégories de la politique hégélienne ne sont jamais que le travestissement politique que prennent des catégories logiques : « *Ce sont toujours les mêmes catégories qui prêtent leur âme tantôt pour telle sphère, tantôt pour telle autre. Il n'y a qu'à trouver, pour chaque détermination concrète, singulière, la détermination abstraite qui lui correspond.* »⁹³⁸ On n'a donc que « *l'apparence d'une connaissance effective* »⁹³⁹. Au lieu d'une connaissance authentiquement spéculative de la réalité développant elle-même sa rationalité, on a un contenu empirique recueilli comme tel et aussitôt converti en nécessité métaphysique. Hegel finit par s'incliner platement devant la réalité empirique : la réalité telle qu'elle est, dans toute sa contingence, mais une contingence présentée frauduleusement sous le masque de la nécessité, et donc justifiée, voire sanctifiée. L'entreprise de Hegel, portée par un souffle dialectique en soi révolutionnaire, se fige en un système réactionnaire de justification de l'ordre établi.

Hegel, en effet, part bien du réel : la réalité typiquement moderne de la contradiction entre la société civile et l'État. Mais au lieu de développer la potentialité révolutionnaire de cette contradiction, *l'abolition* de la société telle qu'elle est et de l'État tel qu'il est, il cherche désespérément une conciliation des contradictoires qui ne fait en réalité que consacrer la scission et les maux qu'elle produit. Mobilisant toutes les ressources des catégories de sa logique, Hegel multiplie ainsi les médiations qui devraient permettre de combler l'écart entre l'État et la société, le citoyen et le bourgeois⁹⁴⁰. Or, toutes ces prétendues médiations sont marquées du sceau de la réaction politique et du conservatisme : pouvoir arbitraire du monarque ; pouvoir gouvernemental d'une bureaucratie de fonctionnaires ; pouvoir législatif bicaméral avec des « états » corporatifs⁹⁴¹ d'une part et d'autre part une Chambre des propriétaires fon-

⁹³⁸ *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, op. cit.*, p.85.

⁹³⁹ *Ibid.*, p.88.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p.168 : « *Ce qu'il y a de profond chez Hegel, c'est qu'il ressent la séparation de la société civile bourgeoise et de la société politique comme une contradiction. Mais ce qu'il y a de faux chez lui, c'est qu'il se satisfait de l'apparence de cette résolution et donne cette apparence pour la chose même.* »

⁹⁴¹ Marx ironise sur la façon dont Hegel tient à ressusciter les corporations supprimées par la Révolution française et insiste sur la contradiction qui déchire Hegel entre son intuition géniale de la modernité et le caractère dérisoire des remèdes qu'il propose à ses maux ; Hegel recule devant ses propres constats et refuse de voir la contradiction en face : « *Ce n'est que la Révolution française qui accomplit la transformation des états politiques en états sociaux, ou qui fit des différences entre les états de la société civile*

ciers aux terres inaliénables (institution du « majorat héréditaire »)... L'admirateur de la Révolution française est bien près, dans sa réflexion constitutionnelle, de défendre purement et simplement le régime prussien, ou du moins de le rendre acceptable moyennant quelques modifications et moins d'obscurantisme. Aux yeux de Marx, Hegel ne fait donc que reproduire et justifier par la pensée le caractère attardé et irrationnel de la réalité allemande⁹⁴².

De fait, deux siècles après la publication des *Principes de la philosophie du droit*, que peut-on faire du monarque de Hegel, de sa chambre corporative ou du majorat ? De cet échafaudage institutionnel, il reste de quoi nourrir les débats entre historiens de la philosophie, mais le décalage entre la réalité politique et la spéculation théorique est plus frappant encore qu'en 1843, au moment où Marx le dénonçait. Hegel a l'air de vouloir sauver ce qu'il y a de plus contingent et de plus caduc dans la réalité politique de son temps. Hegel invente pourtant quasiment le concept de « société civile », il marque parfaitement la contradiction, constitutive du monde moderne, qui oppose la société et l'État ; là est le réel, le rationnel et l'effectif ; Hegel le voit et l'expose, mais donne l'impression de vouloir s'en détourner : « *Hegel n'est pas à blâmer pour avoir dépeint l'essence de l'État moderne telle qu'elle est, mais pour avoir fait passer ce qui est pour l'essence de l'État.* »⁹⁴³ Si, après tout, l'histoire a semblé valider certaines de ses options, comme celle du monarque porté par la bureaucratie, ou celle du corporatisme, ce n'est certainement pas dans un sens qu'il eût lui-même souhaité ni au bénéfice de l'Esprit.

§151 – De la communauté au communisme

Lorsque le jeune Marx, dans la lettre à Ruge que nous citons au départ de cette conclusion, ouvre la perspective de « *faire, à partir de la société [Gesellschaft], une communauté des humains [Gemeinschaft der Menschen]* », il se situe dans l'optique d'une révolution radicale, celle qui, réalisant les promesses de la Révolution française, réaliserait en même temps l'essence même de l'État. « *La démocratie, c'est l'énigme résolue de toutes les constitutions* », c'est la constitution effective (rationnelle) dont le « *fondement effectif* » est « *l'être humain effectif* », « *le peuple effectif* ». ⁹⁴⁴ Le Marx de la maturité pensera, lui, que transformer la société en « *communauté des humains* » passe par l'abolition *et* de la société bourgeoise *et* de l'État que cette société détermine – ce qui revient à la suppression de l'État en tant qu'appareil extérieur apparemment au service de l'universel, et réellement à celui de l'intérêt particulier. Pour autant, nous ne pensons pas que l'inspiration initiale ait changé, et d'autant moins d'ailleurs que le « vieux » Marx réitère son attachement à la pensée

bourgeoise des différences seulement sociales, des différences concernant la vie privée, sans signification dans la vie politique. La séparation de la vie politique et de la société civile bourgeoise fut ainsi accomplie. » – *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p.174.

⁹⁴² Cette analyse est explicitement développée dans *l'Introduction à la critique de la philosophie hégélienne du droit*, texte publié dans les *Annales franco-allemandes* ; il devait servir de préface à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit* qui, elle, est restée à l'état de manuscrit.

⁹⁴³ *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p.156.

⁹⁴⁴ *Ibid*, p.112.

de Hegel⁹⁴⁵ dans laquelle la dialectique de la société et de l'État, et finalement de la société et de la communauté humaine, prend son origine.

Gemeinschaft der Menschen : Marx écrit bien *communauté des humains*, c'est-à-dire non pas telle ou telle communauté de tels ou tels hommes ; par cette expression, il dit tout à la fois la communauté de *tous* les humains et la communauté où *chacun* est humain. Et si, dans cette communauté, *chacun* est humain c'est en tant que *tous* le sont : autrement dit, cette communauté-là n'a rien de ces communautés qui, chacune, s'instituent, pour exister et se pérenniser, en norme exclusive de l'humanité, communautés où l'on ne peut être humain qu'à condition que les autres ne le soient pas.

Cette communauté humaine ne peut en rien prendre la forme d'un retour à la communauté d'antan, fantasme du romantisme et du nationalisme ; elle ne peut se constituer que sur la base de la destruction de la communauté traditionnelle, c'est-à-dire fermée. Marx n'attend pas d'avoir entamé ses travaux économiques pour le voir et le dire : « *L'état actuel de la société diffère (...) en ceci que ce n'est pas l'état qui, au titre de quelque chose de communautaire, d'un être en commun, détient l'individu, comme c'était le cas jadis, mais qu'il dépend en partie du hasard, en partie du travail, etc. de l'individu, que celui-ci se tienne ou non dans son état.* » C'est avec la société civile que l'homme apparaît. En réalité, Marx reprend ici ce que dit Hegel explicitement au §190 des *Principes de la philosophie du droit* : « *c'est donc seulement maintenant, et à proprement parler seulement ici, qu'il est question de l'homme en ce sens.* »⁹⁴⁶ C'en est fini de la communauté d'appartenance ; la communauté ne possède, ne « *détient* » plus l'individu. La société – le marché, dira Marx plus tard – a libéré l'homme en détruisant la communauté.

Aux yeux de Marx, s'il doit y avoir une « *communauté des hommes* », ce ne sera donc certainement pas sur la base de la reconstitution des communautés prémodernes ... ni de la communauté politique – l'État – de Hegel. À la fin de la première partie de *Sur la question juive*, article publié dans les *Annales franco-allemandes* et rédigé à la suite immédiate des travaux sur le droit politique de Hegel, Marx en vient à la perspective qui sera désormais la sienne, celle de la communauté en tant que *communisme* : « *C'est seulement lorsque l'être humain effectif individuel [libéré par la société] (...) est devenu en tant qu'être humain individuel, dans ses rapports individuels, un être générique, c'est seulement lorsque l'être humain a connu et organisé ses "forces propres" [en français dans le texte] en tant que forces sociales et qu'il ne sépare donc plus de lui la force sociale de la figure de la force politique, c'est alors seulement que l'émancipation humaine est accomplie.* »⁹⁴⁷. L'article du même nu-

⁹⁴⁵ Cf. la postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, rédigée en 1873 : « *Aussi me déclarais-je ouvertement disciple de ce grand penseur, et, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à me trouver parfois en coquetterie avec sa manière particulière de s'exprimer.* » – *Le capital*, livre premier, volume 1, op. cit., p.29.

⁹⁴⁶ *Principes de la philosophie du droit*, §190 (Remarque), op. cit., p.221.

⁹⁴⁷ *Sur la question juive*, *Annales franco-allemandes*, op. cit., p.103.

méro des Annales intitulé *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit – Introduction*, définit la perspective politique du communisme : « Le cerveau de cette émancipation est la philosophie, son cœur, le prolétariat. La philosophie ne peut s'effectuer sans la suppression du prolétariat, le prolétariat ne peut pas se supprimer sans l'effectuation de la philosophie. »⁹⁴⁸

§152 – Vers l'individu générique

« Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent ; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont enfin forcés d'envisager leur situation sociale, leurs relations mutuelles d'un regard lucide »⁹⁴⁹.

Ces lignes sont écrites au début du *Manifeste du parti communiste*, paru en février 1848, au moment où éclate une révolution en France, inaugurant le Printemps des peuples. Le *Manifeste* propose la première présentation d'ensemble de la perspective marxiste en même temps qu'il prononce l'hommage funèbre de cette classe révolutionnaire – la bourgeoisie – qui « ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. »⁹⁵⁰ Cette classe est si révolutionnaire qu'elle développe de façon accélérée les conditions de son renversement, laissant à son tour la place à une autre classe révolutionnaire.

Mais cette révolution permanente a un prix : la destruction de tout un monde, voire la destruction de tout monde. Destruction du monde comme réalité d'une organisation sociale stable où chaque être trouve sa place et sa fonction, et destruction du monde comme représentation (idéologie) : « Partout où la bourgeoisie a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques (...) pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. (...) En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale. »⁹⁵¹ Aucune nostalgie, chez Marx, pour le monde d'autrefois ; il faisait peut-être monde, il avait peut-être du sens pour ceux qui y vivaient et

⁹⁴⁸ *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit – Introduction*, Annales franco-allemandes, op. cit., p.79.

⁹⁴⁹ Marx, Engels, *Manifeste du parti communiste* (1848), chapitre premier, d'après la traduction de Laura Marx-Lafargue, Éditions sociales, Classiques du marxisme, Paris, 1976, p.35.

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ *Ibid.*, p.34.

avaient besoin d'y croire, mais c'était aussi un monde d'oppression : oppression de la nature du fait de l'indigence des moyens de production, et oppression des seigneurs – de toutes sortes.

Ce n'est certainement pas ce monde-là, ce monde communautaire et coutumier, qu'il s'agit de restaurer ; c'est au contraire sa destruction par le marché mondialisé qui prépare l'avènement de l'individu générique – de l'homme, qui est un individu et qui est un être social, et qui est individu à mesure de sa socialité : faiblement un individu quand cette socialité est restreinte, de plus en plus fortement à mesure qu'elle s'étend ; et l'œuvre révolutionnaire et destructrice de la bourgeoisie rend possible désormais une socialisation universelle. La particularité de la communauté, en effet, écrase la singularité individuelle ; l'universalité de la société le libère ; *l'individu* universellement socialisé peut alors être à la mesure de *l'homme*, car, comme l'affirme la VI^e des *Thèses sur Feuerbach*, l'essence de l'homme, « dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux. »⁹⁵² Par cette dernière formule, Marx donne un sens concret à l'humanisme de Feuerbach, sans du tout en répudier l'inspiration, très visible dans ses textes de jeunesse. Feuerbach écrit en effet que « l'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme »⁹⁵³.

§ 153 – Actualité permanente de la *Sittlichkeit*

Dans les termes qui sont ceux de Marx à cette époque, encore dépendants de la conceptualisation de Hegel et de Feuerbach, il s'agit donc de retrouver une communauté. Cette communauté prend, comme toute communauté, la forme de l'unité de l'homme avec l'homme et elle est effective et concrète en se réalisant dans l'individu. Seulement, dans cette communauté, l'individu dont il est question est l'individu générique – qui réalise en lui le genre humain. L'unité de l'homme avec l'homme – on peut aussi l'appeler liberté et raison – se réalise concrètement dans l'individu, soit, mais comment ? Ce ne peut être que par le processus formateur de la *Sittlichkeit*. Si vous employons ce terme, c'est que nous pensons que le concept hégélien n'a pas épuisé toutes ses potentialités : il n'est pas à ce point solidaire de ce qui peut être caduc dans la réflexion de Hegel sur l'État qu'il devrait nécessairement en partager le sort.

Chez Hegel, en effet, la *Sittlichkeit* est le moment concret de l'unité de l'homme avec l'homme, réalisation de la liberté et de la rationalité, par le processus éducatif de l'histoire : histoire individuelle et histoire collective, par l'habitude et la coutume. Mais dans les *Principes de la philosophie du droit*, la *Sittlichkeit* reste explicitement un moment particulier de la réalisation de l'homme, en ce que la coutume qui constitue la substance de la *Sittlichkeit* est

⁹⁵² *Thèses sur Feuerbach*, in *L'idéologie allemande*, op. cit., p.3.

⁹⁵³ Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, textes choisis et traduits par Louis Althusser, PUF, Paris, 1960, p.198.

toujours relative à *un* peuple, à *chaque* peuple. À lire les *Principes de la philosophie du droit*, et notamment ses ultimes paragraphes, on voit qu'il n'y a pour Hegel d'unité de l'homme avec l'homme, concrètement incarnée dans la personne du citoyen, que sous la forme particulière de la communauté politique – l'État – propre à un peuple. L'État (national) est l'horizon de la perspective hégélienne, et dans cette perspective, l'histoire universelle est le fait des seuls agents – et acteurs – historiques effectifs, c'est-à-dire les différents États. L'histoire mondiale n'est pas lutte des classes, mais lutte des États, et Hegel reste tributaire de la conceptualisation de son époque, l'époque des nationalités et des bourgeoisies nationales.

Dans ce qu'évoque Marx, l'unité de l'homme avec l'homme serait *générique*, universelle, en s'incarnant, en se réalisant concrètement dans l'individu *générique*. Il se révélera par la suite – à partir du moment où les études économiques de Marx pourront fonder solidement cette idée – que la naissance de l'individu générique a pour condition nécessaire – loin d'être suffisante toutefois – l'universalisation des rapports sociaux accomplie par le capitalisme. À ce moment-là, l'individu générique n'est plus, ou plus simplement, un idéal humaniste, la pointe avancée d'un idéal qui naît à la Renaissance et inspire toute la philosophie moderne ; mais il est une perspective sociale et politique, pratique, pour laquelle il ne s'agit plus d'interpréter le monde mais de le transformer.⁹⁵⁴

Mais, précisément, il nous semble que cette perspective sociale et politique nécessite une attention redoublée à la façon dont la « transformation » (*Veränderung*) se réalise concrètement chez les hommes qui l'effectuent ou qui la subissent. En reprenant les termes de Hegel, il s'agit toujours et encore de savoir comment la liberté et la rationalité prennent réalité et s'incorporent – mais aussi s'aliènent et se limitent – dans les sujets qu'elle fait advenir à l'humanité.

§ 154 – *Sittlichkeit* et idéologie

Quoiqu'il ne s'y réfère pas à Hegel, c'est sans doute cette nécessité que Louis Althusser a ressentie et essayé de formuler dans l'essai intitulé *Idéologie et appareils idéologiques d'État*⁹⁵⁵, resté en forme d'esquisse, avec le caractère schématique que cela impliquait. Althusser voulait aborder la notion marxiste

⁹⁵⁴ Cette formule fait bien sûr écho à la dernière des *Thèses sur Feuerbach* (in *L'idéologie allemande*, op. cit., p.4), la onzième : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer. » L'ensemble du propos sur la perspective de Marx s'inspire aussi de la dixième Thèse : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile [bürgerliche Gesellschaft], le point de vue du nouveau est la société humaine [menschliche Gesellschaft] ou l'humanité sociale [gesellschaftliche Menschheit]. » Le matérialisme qui s'en tient à la « société civile », à la guerre de chacun contre chacun, c'est celui de Hobbes, et de ses successeurs ; avec Feuerbach, mais de manière encore abstraite, s'affirme un matérialisme des temps nouveaux, celui de la socialisation universelle de l'humanité, celui d'une « société humaine », en tous les sens du mot « humain ».

⁹⁵⁵ Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976. Le texte est initialement paru dans le numéro 151 de juin 1970 de la revue *La Pensée*.

d'idéologie d'une manière qui ne soit précisément pas idéologique voire idéaliste, selon laquelle l'idéologie serait simplement un système d'idées fausses, de représentations illusoiresexprimant et légitimant à la fois la domination d'une classe sur les autres. L'idéologie, dans les termes de Marx, est bien cela, mais elle ne peut pas être que cela, sauf à penser toujours et encore que ce sont les idées, vraies ou fausses, qui mènent le monde. L'idéologie n'a d'effectivité et ne devient une force réelle de reproduction des rapports de classes que dans la mesure où elle se réalise dans des *institutions* et s'incarne dans des *pratiques*. Althusser n'en dit rien, mais c'est exactement la conception hégélienne de la *Sittlichkeit*...

Partant du point de vue de « *l'individu interpellé en sujet* », selon les termes de l'époque – pas ceux de Marx –, Althusser écrit ceci : « *Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu), que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet.* »⁹⁵⁶ De façon significative, Althusser, dans le même passage, se réfère à Pascal⁹⁵⁷ pour illustrer son propos, qui pose la primauté de la pratique – rite, habitude, coutume – et de l'institution sur la représentation : mettez-vous à genoux et vous croirez...

Sans qu'il faille s'en étonner, Pascal est le point de rencontre d'Althusser et de Bourdieu⁹⁵⁸ : le même Pascal, sur le même point – la coutume. La référence à Pascal chez Althusser est significative mais accidentelle, tandis qu'elle est constante et d'un usage délibéré chez Bourdieu. Bourdieu tient à se démarquer d'Althusser, dont il a lu le texte, célèbre et célébré dès sa parution, et à dégager la notion d'*habitus* et de *champ* d'une logique de classes, définies par des rapports sociaux ; néanmoins les deux penseurs se réfèrent à Pascal pour penser – différemment, certes – la même chose. *L'idéologie* est une pratique, *l'habitus* est une pratique ; cette pratique est la façon dont la domination s'incorpore, se matérialise, dans les individus qu'elle domine ; la domination est alors assumée et justifiée par la façon même dont les individus la jouent et la ritualisent dans leur(s) pratique(s).

L'idéologie – autre façon alors de nommer la coutume – accommode et intègre l'individu au monde, ou bien fait qu'un monde prenne sens pour lui, un

⁹⁵⁶ Althusser, *Idéologie et appareils d'État*, *op. cit.*, p.108.

⁹⁵⁷ Il le fait d'autant plus légitimement que Pascal, dans le fragment « *imagination* » des *Pensées*, fragment 41 dans l'édition Le Guern, parle de « *l'appareil auguste* » dont s'entourent les magistrats, les médecins et les docteurs, « *appareil* » grâce auquel « *en effet ils s'attirent le respect* » : « *en effet* » signifie bien ici : « *effectivement* » : le respect est réel même si sa source est imaginaire. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome II, p.554.

⁹⁵⁸ Bourdieu reproche à Althusser – en réalité au marxisme – une utilisation à la fois mécaniste et finaliste de la notion d'appareil ; dans une formule typique de son état d'esprit lorsqu'il théorisait la notion d'*habitus*, Bourdieu écrivait : « *c'est sur fond de cette immense coïncidence, de cet immense hasard objectif, de tout ce qui fait appareil – au sens de Pascal, et non d'Althusser – que passent le peu, si ça arrive, d'intentions conscientes, de communications de sujet à sujet.* » – *Sociologie générale*, volume 1, *op. cit.*, p.294. L'inspiration est cette fois authentiquement pascalienne.

monde qu'il puisse habiter. Sans doute l'idéologie opère-t-elle cette « mondialisation » sous le signe de la domination et au bénéfice de la domination ; sans doute chaque classe dominante tend-elle à présenter son intérêt particulier comme l'intérêt universel, intérêt qui serait celui du monde même, selon sa réalité prétendument nécessaire et naturelle. C'est par ce biais et ce biaisement qu'un monde est donné, qu'un sens est proposé et que la réalité de l'exploitation est justifiée et supportable.

Il n'y a toutefois rien d'unilatéral ou d'univoque dans ce processus d'accoutumance à la domination ; comme toutes choses, il est grevé des contradictions qui conduisent à terme à sa disparition. Lorsque, dans *l'Introduction à la Critique de la philosophie hégélienne*, Marx évoque la religion comme « *opium du peuple* » – et finalement comme modèle de l'idéologie – il n'omet pas de souligner le caractère contradictoire du phénomène religieux : à la fois résignation à l'exploitation et protestation contre elle. Ainsi, parmi les diverses contradictions qui condamnent le mode de production capitaliste, il en est une qui affecte la condition idéologique de sa reproduction ou de sa pérennisation, et c'est précisément son incompatibilité avec la coutume et l'accoutumance.

On a eu l'occasion de voir en effet que, pour des raisons qui tiennent à son essence même, qui ne sont pas circonstancielles, liées par exemple à une phase déterminée d'accélération ou de crise, le capitalisme tend à combattre et déraciner toute forme de coutume, là où les autres modes de production reposaient au contraire sur elle comme sur une condition essentielle de leur existence. Autrement dit, à force de mobilité, d'instabilité structurelle, de changement permanent – et quels que soient les effets produits par la valorisation propagandiste de l'innovation et de l'adaptation – le capitalisme tend à détruire la condition idéologique – coutumière – de sa perpétuation. À ne pas vouloir établir un monde, et à combattre tout ce qui peut faire monde, le capitalisme appelle lui-même à sa propre disparition.

Il reste que, dans une société libérée de la domination, une communauté humaine ou générique, la question de l'organisation d'un monde ne s'en poserait pas moins et que la tâche historique de l'humanité – cultiver et habiter la réalité, réconcilier l'homme et la nature en un monde – continuerait de reposer sur la *Sittlichkeit*, l'œuvre de la coutume.

§155 – Retour en Inde : *La maison et le monde*

Partis du Malabar, il nous faut maintenant retourner au Bengale. C'est là que paraît, en 1916, le roman de Rabindranath Tagore, *La maison et le monde*, magnifiquement porté à l'écran par Satyajit Ray en 1984. La scène se situe dans les années qui ont suivi la tentative (en 1905) des Britanniques de procéder à la partition du Bengale sur une base religieuse – musulmans d'un côté, à l'est, et hindous de l'autre. Le mouvement nationaliste indien, qui en est à son effervescence originelle, y voit l'application mortifère du principe impérial :

« diviser pour régner », et il conçoit très bien ce que signifie le communautarisme anglais, qu'il combat alors de toutes ses forces. De fait, la partition du Bengale ne se fera pas⁹⁵⁹.

Sur cette toile de fond historique se développe l'histoire sentimentale d'une femme – épouse indienne modèle dans sa conformité à la tradition – partagée entre le respect et l'amitié qu'elle porte à son mari, et son amour ardent pour le cousin et compagnon de combat – nationaliste – de celui-ci. Le roman de Tagore est le roman de l'émancipation de la femme indienne, comme il est le roman de l'émancipation de la nation indienne ; il est aussi le roman de l'irruption de la modernité du *monde* dans la *maison* des traditions, de l'abolition des strictes frontières entre l'intimité fermée et l'extériorité ouverte.

Le roman est à sa façon la fable de notre réflexion, une fable dont la morale est que la seule façon pour qu'un monde soit vivable, pour qu'il soit un monde humain, c'est qu'on puisse y habiter, comme on habite une maison ; et que la seule façon pour qu'une maison soit vivable, c'est qu'elle s'ouvre au monde sans s'y perdre.

⁹⁵⁹ Comme on le sait, cette partition s'effectuera pourtant en 1947, dans des conditions tragiques. Résultat de décennies de politique impériale britannique, les musulmans indiens refuseront de rejoindre l'Union et créeront, de manière totalement artificielle, d'un côté le Pakistan (occidental) et de l'autre le Pakistan oriental, c'est-à-dire les provinces musulmanes du Bengale, à 1600km de distance. Mais comme les musulmans du Bengale sont d'abord des Bengalis, ils feront sécession en 1970 (avec l'aide de l'Inde...) et bâtiront leur propre État : le Bangladesh.

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

ARABEYRE (Patrick), HALPERIN (Jean-Louis), KRYNEN (Jacques), *Dictionnaire historique des juristes français (XII^e-XIX^e siècle)*, PUF, Paris, 2007.

BENVENISTE (Émile), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969.

BOUYER (Louis), *Dictionnaire théologique*, Desclée, Paris, 1990.

CASSIN (Barbara), sous la direction de, *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil – Le Robert, 2004.

CHANTRAINE (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968.

ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 2001 (première édition 1932).

GLONING (Thomas), dir., *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [DWDS]*, dictionnaire en ligne du vocabulaire allemand de 1600 à nos jours.

REY (Alain), sous la direction de, *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, Paris, 2010.

Le Monde antique et la coutume

Les auteurs

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction Jules Tricot, Vrin, Paris, 1983 (première édition 1959).

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, GF, Paris, 1990.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, traduction Jerphagnon, Œuvres, tome 2, Gallimard Pléiade, Paris, 2000.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le Livre de poche, Paris, deuxième édition, 1999.

HERODOTE, *L'Enquête*, traduction A. Barguet, in *Hérodote - Thucydide, Œuvres complètes*, Gallimard Pléiade, Paris, 1964.

HOMERE, *L'Odyssée*, traduction Philippe Jaccottet, La Découverte, Paris, 2004 (première édition en 1955).

LUCRECE, *De Rerum natura*, texte et traduction Alfred Ernout, Les Belles lettres, Paris, 1966.

PLATON, *Criton*, traduction Maurice Croiset, Œuvres complètes, tome I, Les Belles lettres – Budé, Paris, 1920.

PLATON, *Gorgias*, traduction Monique Canto, GF, Paris, 1987.

PLATON, *Gorgias, Œuvres complètes*, tome III - 2^e partie, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les Belles lettres – Budé, Paris, 1941.

PLATON, *Les Lois*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF, Paris, 2006, deux volumes.

PLATON, *Les Lois, Œuvres complètes*, tomes XI et XII en quatre volumes, texte établi et traduit par Édouard Des Places, introduction d'Auguste Diès et Louis Gernet, Les Belles lettres – Budé, Paris, 1951.

PLATON, *Ménon*, traduction Monique Canto-Sperber, GF, Paris, 1991.

PLATON, *Protagoras*, traduction F. Ildefonse, GF, Paris, 1997.

PLATON, *République*, traduction G. Leroux, GF, Paris, 2002.

PLATON, *Théétète, Œuvres complètes*, tome VIII deuxième partie, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles lettres – Budé, Paris, 1926.

PLATON, *Théétète*, traduction M. Narcy, GF, Paris, 1994.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

TACITE, *La Germanie*, in *Œuvres complètes*, traduction Pierre Grimal, Gallimard Pléiade, Paris, 1990.

Les commentateurs

BROCHARD (Victor), *Les Sceptiques grecs*, Livre de Poche, Paris, 2002 (la première version de l'ouvrage date de 1887).

CHATELET (François), *La naissance de l'histoire*, Points Essais, Paris, 1996 (première édition Minuit, Paris, 1962).

DUPREEL (Eugène), *Les sophistes*, éditions du Griffon, Neuchâtel, 1948.

GAVRAY (Marc-Antoine), *Platon, héritier de Protagoras – dialogue sur les fondements de la démocratie*, Vrin, Paris, 2017.

GUTHRIE (W. K. C.), *Les sophistes*, traduit de l'anglais par J. P. Cottureau, Payot, Paris, 1976.

MOREAU (Joseph), *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939. Reprise chez Georg Olms, Hildesheim, 1967.

PAYEN (Pascal), *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, EHESS, Paris, 1997.

UNTERSTEINER (Mario), *Les sophistes*, traduit de l'italien par Alonso Tordesillas, Vrin, Paris, 1993 (première édition italienne en 1949, seconde édition remaniée en 1967).

VERNANT (Jean-Pierre), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, 1981, première édition Maspero 1972.

VERNANT (Jean-Pierre), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1965.

VERNANT (Jean-Pierre), *Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962.

Hegel et la coutume

Œuvres

HEGEL – *Cours d'esthétique* – Traduction Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Aubier, Paris, 1995

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La science de la logique*, traduction Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1979.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – III – Philosophie de l'Esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1988.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – III – Philosophie de l'Esprit*, traduction Augusto Vera, Germer-Baillière, Paris, 1867.

HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Mit den von Gans redigierten Zusätzen Georg Lasson, édition Félix Meiner, 1911, Leipzig. Disponible en ligne sur Internet Archiv d'après un exemplaire numérisé de l'Université de Toronto5.

HEGEL, *La philosophie de l'histoire*, édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, Le Livre de poche, Paris, 2009.

HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, Vrin, Paris, 1963.

HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction Pierre Garniron, Vrin, Paris, 1985

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1977 (première édition 1941).

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, traduction Robert Derathé, Vrin, Paris, 1975.

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, traduction Jean-François Kervégan, PUF, Quadrige, Paris, troisième édition 2013.

HEGEL, *Textes pédagogiques*, traduction Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1990.

Commentaires

FLEISCHMANN (Eugène), *La philosophie politique de Hegel*, Plon, Paris, 1964.

HYPPOLITE (Jean), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* – Aubier-Montaigne, Paris, 1946.

KERVEGAN (Jean-François), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit objectif*. Vrin, Paris, 2007.

LÉCRIVAIN (André), *Hegel et l'éthicité*, Vrin, Paris, 2001.

LEFEBVRE (Jean-Pierre) et MACHEREY (Pierre), *Hegel et la société*, PUF, Paris, 1984.

LUKÁCS, *Le jeune Hegel*, traduit de l'allemand par Guy Haarscher et Robert Legros, Gallimard, Paris, 1981 (édition originale 1948).

MARQUET (Jean-François), *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2004.

QUELQUEJEU (Bernard), *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.

Montaigne et la coutume

Éditions

MONTAIGNE, *Essais*, édition de l'Imprimerie Nationale établie par André Tournon, en trois tomes correspondant aux trois livres, Paris, 1998.

MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Robert Barral en collaboration avec Pierre Michel, l'Intégrale, Seuil, Paris, 1967.

MONTAIGNE, *Les Essais*, édition de Pierre Villey, rééditée par V. L. Saulnier, PUF, Paris, 1978 (première édition 1924).

Commentaires

BRAHAMI (Frédéric), *Le Scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris, 1997.

BRAHAMI (Frédéric), *Le Travail du scepticisme - Montaigne, Bayle, Hume* - Paris, PUF, 2001.

CAZEAUX (Guillaume), *Montaigne et la coutume*, Mimé-sis, Paris, 2015.

DESAN (Philippe), *Montaigne, une biographie politique*, Odile Jacob, Paris, 2014.

SEVE (Bernard), *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris, 2007.

Contexte

CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, mise en quatre livres et distinguée par chapitres en ordre et méthode bien propre*, de l'imprimerie Jacques Bourgeois, Genève, 1562 (exemplaire annoté du duc de Sully) disponible sur Bnf-Gallica.

GARRISSON (Janine), *Royauté, Renaissance et Réforme*, Nouvelle histoire de la France moderne, Points-Seuil, Paris, 1991.

GERBIER (Laurent) et GUERRIER (Olivier), études réunies par, *Les Figures de la coutume - Autour du Discours de la servitude volontaire*, Classiques Garnier, Paris, 2012.

GUERRIER (Olivier), BOULET (Michaël), THOREL (Mathilde), *La Boétie, De la servitude volontaire ou Contr'Un*, Atlande, Paris, 2015.

HAMON (Philippe), *Les Renaissances, Histoire de France*, Belin, Paris, 2009.

JOUANNA (Arlette), *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Fayard, Paris, 1989.

JOUANNA (Arlette), *Montaigne*, Gallimard, Paris, 2017.

LA BOETIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976.

LEONARD (Émile G.), *Histoire générale du protestantisme*, tome 1 *La Réformation*, PUF, Paris, 1961.

LUTHER, *Œuvres*, tome 1, Gallimard Pléiade, Paris, 1999.

MACHIAVEL, *Le Prince*, texte italien avec traduction et commentaire de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, PUF, Paris, 2000, cité pour la Postface « *Sur la langue du Prince* ».

MESNARD (Pierre), *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Boivin, Paris, 1936.

PAYEN (Pascal), « *La coutume dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie – Un concept venu d'Hérodote?* », in *Les Figures de la coutume – Autour du Discours de la servitude volontaire*, études réunies par Laurent Gerbier et Olivier Guerrier, Classiques Garnier, Paris, 2012.

Tönnies – Coutume et communauté

ALVARO (Daniel), *Le problème de la communauté – Marx, Tönnies, Weber*, traduit de l'espagnol (Argentine) par Pascale Henry, L'Harmattan, Paris, 2018 (édition originale à Buenos-Aires, 2015).

BARRÈS (Maurice), *Les déracinés* (1897), La Guilde du livre, Lausanne, 1960.

BARRES (Maurice), *Scènes et doctrines du nationalisme*, Félix Juven éditeur, Paris, 1902. Le texte est disponible en ligne sur Gallica Bnf.

BAUMONT (Maurice), *L'essor industriel et l'impérialisme colonial (1878-1904)*, PUF – « *Peuples et civilisations* », troisième édition, 1965.

BERLAN (Aurélien), *La fabrique des derniers hommes – Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, Paris, 2012.

BOND (Niall), *Le refus de la bürgerliche Gesellschaft et la genèse de la sociologie moderne allemande : l'exemple de Gemeinschaft und Gesellschaft de Ferdinand Tönnies*, In COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (dir.) et KERVÉGAN, Jean-François (dir.), *De la société à la sociologie*, ENS Éditions, Lyon, 2002. Disponible en ligne : DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditons.37830>

BRÜCKNER (Wolfgang), *Volkskunde – Tentative d'une approche à l'usage des Français*, in Isac Chiva, Utz Jeggle (dir.), *Ethnologues en miroir*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp.223-247, 1987 ; disponible en ligne OpenEdition Books, DOI : [10.4000/books.editionsms.2332](https://doi.org/10.4000/books.editionsms.2332)

CHAPOUTOT (Johann) – *Comprendre le nazisme*, Tallandier – Texto, Paris, 2020.

DESCOLA (Philippe) – *Par-delà nature et culture*, Gallimard Folio-essais, 2015, Paris (première édition 2005).

DILBERMAN (Henri), *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006/2 (Tome 131), p. 163-191. DOI : [10.3917/rphi.062.0163](https://doi.org/10.3917/rphi.062.0163)

DUMONT (Louis), *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977.

DUMONT (Louis), *L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour, Homo aequalis II*, Gallimard, Paris, 1991.

ELIAS (Norbert), *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris, 1973 (première édition 1939).

FINK, Gonthier-Louis, *Patriotisme et cosmopolitisme en France et en Allemagne (1750-1789)*, in *Recherches germaniques*, Année 1992, n°22, pp. 3-51. Disponible sur Persée DOI : <https://doi.org/10.3406/reg.1992.1143>

HUMBOLDT (Wilhelm von), *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, traduit de l'allemand par Pierre Caussade, Seuil, Paris, 1974.

JACOB (Jean), *Communauté ou société ? – Tönnies versus Hobbes*, Éditions du Croquant, Vulaines-sur-Seine, 2023.

LEROUX (Jean), *Langage et pensée chez W. von Humboldt*, in revue *Philosophiques*, 2006, 33(2), 379-390. <https://doi.org/10.7202/013888ar>

MAISTRE (Joseph de), *Considérations sur la France*, chez Rusand libraire et imprimeur du roi, Lyon, 1829. Première édition 1796. Disponible en ligne par Googlebooks.

MAURRAS (Charles), *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1968 (première édition 1937).

MOSSE (George L.), *Les racines intellectuelles du Troisième Reich – La crise de l'idéologie allemande*, traduit de l'anglais par Claire Darmon, Calmann-Lévy, Paris, 2006 (première édition 1964).

STERN (Fritz), *Politique et désespoir – Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Armand Colin, Paris, 1990 (édition originale 1961).

STERNHELL (Zeev), *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard, Paris, deuxième édition en 2000 (première en 1972).

TÖNNIES (Ferdinand), *Communauté et société*, traduction J. Leif, d'après la huitième édition allemande (1935), PUF, Paris, 1944.

TÖNNIES (Ferdinand), *Communauté et société*, traduction Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010, avec les Avant-propos de la première édition (1887) et de la deuxième (1912).

TÖNNIES (Ferdinand), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues, Leipzig, 1887. Texte disponible en ligne sur le site du DTA (Deutsches Textarchiv).

TÖNNIES (Ferdinand), *Karl Marx, sa vie et son œuvre*, traduction française par Sylvie Mesure et Niall Bond, PUF, Paris, 2012. Première édition allemande en 1921.

WEBER (Eugen), *L'Action française*, traduit de l'anglais américain par Michel Chrestien, Fayard, Paris, 1985 (édition originale 1962).

Autres ouvrages mentionnés et utilisés

ALAIN, *Les Idées et les âges*, Gallimard, Paris, 1927.

ALAIN, *Vigiles de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1942.

ALAIN, *Définitions*, Gallimard, Paris, 1953.

ALAIN, *Philosophie, Textes choisis*, PUF, 1969, tome 1.

ALLIOT, *La coutume dans les droits originellement africains*, in *Recueils de la Société Jean Bodin – volume LI, La Coutume – De Boeck Université, Bruxelles*, 1990.

ALTHUSSER (Louis), *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, troisième édition 1969 (première 1959).

ALTHUSSER (Louis), *Positions, Idéologie et appareils idéologiques d'État*, Éditions sociales, Paris, 1976.

ARENDT (Hannah), *Condition de l'homme moderne*, traduction Georges Fradier, Agora Calmann-Lévy, Paris, 1983. Première édition 1958 en anglais.

ARENDT (Hannah), *Qu'est-ce que la liberté ?*, in *La crise de la culture*, traduit de l'anglais, Folio-Gallimard, Paris, 1989.

ARENDT (Hannah), *Qu'est-ce que l'autorité ?*, in *La crise de la culture*, traduit de l'anglais, Folio-Gallimard, Paris, 1989.

BALIBAR (Françoise), *Galilée, Newton lus par Einstein*, PUF, Paris, 1984.

BARTHES (Roland), *Système de la mode*, Seuil, Paris, 1967.

BELY (Lucien), *La France au XVII^e siècle – Puissance de l'État, contrôle de la société*, PUF, Paris, 2009.

BENEDICT (Ruth), *Patterns of Culture*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1935.

BOURDIEU (Pierre), *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU (Pierre), *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1984.

BOURDIEU (Pierre), *Méditations pascaliennes*, édition revue et corrigée, Seuil, Paris, 2003 (première édition 1997).

BOURDIEU (Pierre), *Sociologie générale, Volume 1, Cours au Collège de France (1981-1983)*, Seuil, Paris, 2015.

CAMUS, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1942.

CANGUILHEM (Georges), *L'Homme de Vésale dans le monde de Copernic*, conférence de 1964 reprise in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1989.

CASTEL (Robert), *Les métamorphoses de la question sociale*, première édition Fayard, Paris, 1995, repris en Folio-essais (1999).

CRAWFORD (Matthew, B.), *Éloge du carburateur – Essai sur le sens et la valeur du travail*, traduit de l'anglais (États-Unis, 2009) par Marc Saint-Upéry, La Découverte, Paris, édition de poche en 2016.

DAVID (René), *Le droit anglais*, PUF Que sais-je ?, Paris, dixième édition 2003, première édition 1965.

DELIÈGE (Robert), *Une histoire de l'anthropologie – Écoles, auteurs, théories*, Seuil, Paris, 2006, deuxième édition révisée en 2013.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Vrin, Paris, 5^e édition, 1976 (première édition en 1925).

DEWEY (John), *Democracy and Education, An Introduction to the Philosophy of Education*, The Macmillan Company, New-York, 1916.

DOBB (Maurice), *Études sur le développement du capitalisme*, traduction de l'anglais Liane Mozère, François Maspero, Paris, 1969 (première édition anglaise 1945).

DUHEM (Pierre), *Sauver les apparences - Sôzein ta phainomena*, première édition 1908, réédition Vrin, Paris, 2003.

DURKHEIM, *De la division du travail social*, PUF, Paris, cinquième édition 1998 (première édition 1893).

DURKHEIM, *L'Allemagne au-dessus de tout*, 1915. Édition électronique disponible en ligne sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) et édition par Bruno Karsenty, Éditions EHESS, Paris 2017.

DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, sixième édition 2015.

DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 23^e édition, 1987 (première édition 1895).

FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science [1796]*, traduction Alain Renaut, PUF, Paris, 1998.

FORNEL (Michel de), *Bourdieu et l'anthropologie linguistique*, in Michel de Fornel, Albert Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2011. En ligne sous DOI : 10.4000/books.editionsehess.11745

GILISSEN (John), *La coutume – Essai de synthèse générale*, in *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, LIV – La coutume*, De Boeck, Bruxelles, 1990.

GOURON (André), *La coutume en France au Moyen Age*, in *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, LII – La Coutume*, De Boeck, Bruxelles, 1990.

GRINBERG (Martine), *Écrire les coutumes, Les droits seigneuriaux en France*, PUF, Paris, 2006.

- GUILLAUME (Paul), *La formation des habitudes*, PUF, Paris, 4^e édition 1973 (première édition 1936). GUILLOT (Olivier), RIGAUDIERE (Albert), SASSIER (Yves), *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale, 2. Des temps féodaux aux temps de l'État*, Armand-Colin, Paris, troisième édition 2003.
- HALPERIN (Jean-Louis), *La détermination du champ juridique à la lumière de travaux récents d'histoire du droit*, in revue *Droit et société*, 2012/2 n°81, pp.403-423.
- HAYEK (Friedrich), *Droit, législation et liberté*, traduit de l'anglais (1973) par Raoul Audouin, PUF, Paris, 2013
- HOBBS, *Leviathan*, édition J.C.A. Gaskin, Oxford World's classics, Oxford, 1996.
- HOBBS, *Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Sirey, Paris, 1971.
- HOBSBAWM (Eric), RANGER (Terence) editors, *The Invention of Tradition*, first published 1983, Cambridge University Press, Canto édition 1992.
- HUIZINGA (Johann), *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, traduit du néerlandais [1938] par Cécile Seresia, Gallimard, Paris, 1951.
- HUME, *A Treatise of Human Nature*, reprinted from the Original Edition and edited with an Analytical index by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888.
- HUME, *Traité de la Nature humaine*, traduit de l'anglais par André Leroy, Aubier-Montaigne, Paris, 1946.
- JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, Tome II, Flammarion, Paris, 2011.
- KANT, *Critique de la raison pratique*, traduit de l'allemand par François Picavet, PUF, Paris, 1976. Première édition chez Alcan en 1888.
- KLEMPERER (Victor), LTI, la langue du III^e Reich, Carnets d'un philologue, traduit de l'allemand par Élisabeth Guillot, Albin Michel Agora, Paris, 2002 (première édition allemande en 1947).
- KRYNEN (Jacques), *L'empire du roi, idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris, 1993.
- KRYNEN (Jacques), *Entre science juridique et dirigisme : le glas médiéval de la coutume ; in Cahiers de recherches médiévales*, 7/2000 – mis en ligne le 3 janvier 2007, DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.892>
- KRYNEN (Jacques), *Philippe Le Bel, la puissance et la grandeur*, Gallimard, Paris, 2022.
- LAVAL (Christian) – Christian Laval, Francis Vergne, Pierre Clément, Guy Dreux, *La nouvelle école capitaliste*, La Découverte/poche, Paris, 2012.
- LEIBNIZ, *La monadologie*, édition annotée par Émile Boutroux, Delagrave, Paris, 1880.
- LEMIERRE (Antoine-Marin), *La veuve du Malabar – 1770 – tome XXVIII du Répertoire des auteurs du second ordre du Théâtre français*, 1814 – Numérisation Google à partir de la Bibliothèque de l'Université du Michigan.
- LINHART (Danièle), *La comédie humaine du travail – De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*, Editions Érès, Collection « Sociologie clinique », Toulouse, 2022 (première édition 2015).
- MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction V. Béguin, A. Bouffard et P. Guerpillon, Éditions sociales (GEME), Paris, 2018.
- MARX, ENGELS, *Annales franco-allemandes*, traduction Jean-Christophe Angaut et Pauline Clochec, Les éditions sociales, Paris, 2020.
- MARX, ENGELS, *L'Idéologie allemande*, traduction sous la direction de Gilbert Badia, Éditions sociales, Paris, 1976.
- MARX, ENGELS, *La Sainte Famille*, traduction Erna Cogniot, Éditions sociales, Paris, 1969.
- MARX, ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, d'après la traduction de Laura Marx-Lafargue, Éditions sociales, Classiques du marxisme, Paris, 1976.
- MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Classiques du marxisme, Paris, 1976.
- MARX, *Capital*, Livre premier, traduction Joseph Roy révisée par l'auteur, Éditions sociales, Paris, 1975 (première édition 1872).
- MARX, *Capital*, Livre deuxième, traduction Erna Cogniot, Éditions sociales, Paris, 1974.
- MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, recueil d'articles, PUF, Paris, première édition 1950, neuvième édition 2001.
- MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Tel Gallimard, Paris, 1992 (première édition 1945).
- MILL (John Stuart), *On liberty*, publié pour la première fois en 1859, texte anglais de la quatrième édition, Longmans, Green Reader and Dyer, Londres, 1869.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964.
- MOREAU-DAVID (Jacqueline), *La coutume et l'usage en France de la rédaction officielle des coutumes au Code civil : les avatars de la norme coutumière – Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique – N°18*, 1997, pp.125-157.
- OCDE, Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement (CERI), *Écoles et entreprises : un nouveau partenariat*, publié le 24 mars 1992 par les soins de l'OCDE, sous la direction de Donald Hirsch. Seule la version anglaise du texte, sous le titre *Schools and Business : a new partnership*, est disponible en ligne : <https://eric.ed.gov/?id=ED344318>
- OCDE (CERI), *L'investissement dans le capital humain : Une comparaison internationale*, Éditions OCDE, 1998, Paris, – texte en ligne à l'adresse suivante : <https://doi.org/10.1787/9789264262898-fr>.
- PARLEMENT EUROPEEN, *Recommandation 2006/962/CE du Parlement européen et du Conseil du 18 décembre 2006, sur les compétences clés pour l'éducation et la formation tout au long de la vie* [Journal officiel L 394 du 30.12.2006]. En ligne à l'adresse suivante :

<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/ALL/?uri=CELEX:32006H0962>

PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, tome 2, Gallimard Pléiade, texte établi par Michel Le Guern, Paris, 2000.

PERELMAN (Chaim), *Jugement, règles et logique juridique* in *Éthique et droit*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990.

PIC DE LA MIRANDOLE, *De la dignité humaine* in *Œuvres philosophiques*, traduit du latin par O. Boulnois et G. Tognon. PUF, 1993.

POUMAREDE (Jacques), *De la fin des coutumes à la survie des usages locaux*, dans la revue *Histoire de la justice*, 2009/1, n°19, p.176.

PORTALIS, *Motifs et discours prononcés lors de la publication du code civil*, Éditions Confluences, Bordeaux, 2004, p.11. Édition numérique réalisée le 15 novembre 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

RAVEL (Jeffrey S.), *Le théâtre et ses publics : pratiques et représentations du parterre à Paris au XVIII^e siècle*, dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2002/3 (n°49-3), pp. 89 à 118.

REBOUL (Olivier), *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, PUF, Paris, 1988 (première édition 1980).

RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Calmann-Lévy, Paris, 1882.

ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, *Œuvres complètes*, tome II, Gallimard Pléiade, Paris, 1964.

ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard Pléiade, Paris, 1964.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard Pléiade, Paris, 1964.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard Pléiade, Paris, 1964.

ROUSSEAU, *Emile*, *Œuvres complètes*, tome IV, Gallimard Pléiade, Paris, 1969.

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Pléiade Gallimard Pléiade, Paris, 1952.

SARTRE, *Critiques littéraires, Situations I, La liberté cartésienne* [1947], Idées-Gallimard, Paris, 1975.

SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris et Lausanne, 5^e édition 1960 (première édition 1916).

SAVIGNY (Friedrich Carl von), *De la Vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, traduction Alfred Dufour, PUF, Paris, 2006 (première parution, en allemand, en 1814).

SOBOUL (Albert), *La crise de l'Ancien régime*, tome III de *La civilisation et la Révolution française*, Arthaud, Paris, 1978.

SOBOUL (Albert), *Précis d'histoire de la Révolution française*, Éditions sociales, Paris, 1975.

STAROBINSKI (Jean), *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Skira, Genève, 1987 (première édition 1964).

STAROBINSKI (Jean), *La transparence et l'obstacle*, Tel-Gallimard, Paris, 1979 (première édition en 1957, deuxième édition remaniée et complétée en 1971).

SUEUR (Philippe), *Histoire du droit public français, XV^e-XVII^e siècle*, PUF, en deux tomes, Paris, 1989.

THIREAU (Jean-Louis), *Fondements romains et fondements coutumiers du Code civil – Droits*, 2005/2.

TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], in *Œuvres complètes*, tome II, troisième édition mise à jour, Gallimard, Paris, 1981,

VILLEY (Michel), *Le droit romain*, PUF, Paris, huitième édition 1987 (première édition 1945).

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, 1878, tome 19.

VOLTAIRE, *Précis du siècle de Louis XV*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, 1878.

ZARCA (Yves-Charles), *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris, 2012,

ZOLLER (Élisabeth), *Introduction au droit public*, Dalloz, Paris, deuxième édition 2013.

INDEX DES MATIÈRES

AMOUR :

- principe de la famille – §13
- coutume et amour de soi – §77
- impossibilité d'aimer son prochain – §77
- la maison – §107
- aimer ses préjugés – III-B-introduction
- le patriotisme comme amour – §139, §141, §143

APPRENDRE :

- compétence et connaissance – §28
- à apprendre – §29, §30
- à philosopher/apprendre la philosophie – §30, §31, §32
- à vouloir/faire – §34
- une langue étrangère – §42
- à être citoyen – §50
- la punition – §50, §52
- les mots et les valeurs simultanément – §51
- la rhétorique – §53
- la machine (intelligence artificielle) – §121

ARGENT :

- abstraction – §17
- ECTS – §27
- les concepts : l'argent de la rationalité abstraite – §97
- chrématistique – §101, §102
- usure et usurier – §101, §129
- illimitation – §102
- espace – §102
- « dématérialisé » – §122
- argent, loi, marché : réduction à l'homogène – §122
- commerce et argent chez Marx – §128
- sa prévalence chez Tönnies – §128, §129
- détestation et fascination – §128, §129
- démystification (Marx) – §128

AUTORITÉ :

- en matière de religion – §67, §68
- c'est à elle que reviennent les mystères – §72
- le rôle essentiel du christianisme (catholique) – §71, §72
- l'autorité de l'Église entière et sans partage – §73
- refus protestant de l'autorité – §76
- *actoritas, auctor* – §79
- illusion de l'autorité dans la coutume – §79
- ancienneté – §79
- autorité du Père – §79
- autorité de la coutume / pouvoir de la loi – §79
- autorité du seigneur féodal – §87
- fragile autorité de la loi – §91

BARBARES :

- ils n'ont que des coutumes – §1
- ceux qui n'ont pas nos usages – §77
- eux et nous (Proust) – §83

BONHEUR :

- réalisation de la nature – §17
- mouvement – §17
- dans l'habitude – §41
- bonheur et patriotisme – §41
- la vie confiante immédiate – §46, §84
- ataraxie – §57, §58
- adiaphorie et euphorie – §59
- joie et bonheur du rite – §83
- chez Montaigne – §60, §147
- les sauvages heureux sans État ni religion – §71

- fête de la communauté – §84
- bonheur communautaire – §84, §85
- la maison – §107
- *euzên, bien vivre* – §136

CAPITALISME :

- rotation du capital, mouvement accéléré – §17
- polarisation de deux classes antagonistes – §23
- taylorisme – §24
- capital humain – §27
- sa manifestation commerciale – §101
- illimitation – §102
- cosmopolitisme – §102
- accumulation du capital – §122
- inégalité sans limites – §122
- plus-value (Marx) – §128, §129
- prévalence de la production (Marx) – §128, §129
- capital usuraire – §129
- donne réalité à l'idée d'homme – §132

CHANGEMENT :

- impératif managérial – §25, §26
- comme devenir et cheminement – §31, §32
- changer *l'hexis* (Protagoras) – §54, §55, §56
- positif pour Montaigne – §62

CITOYEN :

- apprendre à être citoyen – §50
- autre chose qu'un domestique – §86
- le père de famille, le travailleur et le citoyen – §134
- l'État s'accomplit dans le citoyen – §135
- se reconnaît dans l'État sans s'y sacrifier – §138
- la femme de Sparte – §138, §139
- sa vertu – §141
- à l'image de la Cité – §142
- l'homme/citoyen – §143, §150
- formation du citoyen par les institutions – §142, §146
- patriotisme – §140, §141, §143, §146

COMMUNAUTÉ :

- communauté primitive et communisme – §23
- circonscrite par le jeu – §83
- fraternité communautaire – §85
- son pacte fondateur : la fête – §85
- inégalité constitutive des conditions – §85, §102
- magie politique de la fête – §86
- crise de la communauté rurale – §87, §88
- de la coutume au droit coutumier – §87, §88
- comme concept heuristique – §95
- comme idéal romantique – §95
- son accomplissement médiéval – §95
- le paysan attaché à la glèbe – §99
- monde du préjugé – §100, §124, III-B-introduction
- monde de la conscience vivante – §100
- définie par une certaine *hexis* – §100
- intrinsèquement limitée – §102
- différenciée (homme/femme, maître/serviteur) – §103
- la femme exprime son essence – §103
- la famille est son noyau essentiel – §103
- la famille comme fin en soi – §103
- la confiance – §106, §137
- le monde du dedans, intimité – §106
- *Heim* et *Heimat*, foyer et pays natal – §106, §117
- compréhension – §108
- lieu commun – §108

- la langue est la convention originelle – §108
- *hexis* communautaire – §108
- concorde et consensus – §112
- l'accord est premier – §112
- volonté organique/essentielle – §115, §117
- enracinement – §116, §126
- liberté essentielle/organique – §117
- droit objectif organique – §118
- harmonie – §119
- inclusive donc exclusive – §127, §132
- antisémitisme – §127
- le juif destructeur de la communauté – §127, §129
- comme monde – §130
- comme mythe de l'état de nature – §131
- continuum communautaire homme-nature – §132
- l'idée d'une communauté politique – §142
- communauté des hommes – §150, §151

CONFIANCE :

- confiance compacte – §16, §46, §140, §141
- vécu immédiat de la coutume – §46
- elle est le fait de la communauté – §106
- confiance communautaire, confiance politique – §137
- vivre selon les institutions – §140
- le patriotisme comme confiance – §141, §143

CONFORMISME :

- thème sceptique – §59
- conformisme du sage – §82, §147
- conformisme produit par l'*habitus* [*collusio*] – §110

CONSENTEMENT :

- à la domination – §56, §110
- le *particulier consentement* moderne – §76, §137
- au jeu – §83
- du domestique et du citoyen – §86
- enjeu symbolique du « droit bizarre » – §87
- *habitus* : disposition au consentement [*collusio*] – §110
- consentement arbitraire opposé à confiance – §137

CONTRAT SOCIAL :

- idée des sophistes – §16
- premier contractualisme chez les protestants – §75
- contrat social contre pacte communautaire – §85
- plébiscite de tous les jours – §105

CONVENTION, CONVENTIONNEL

- mots et valeurs conventionnels – §51
- conventionnalisme – §53, §57
- la mode, pure convention – §82
- la langue : convention, pas contrat – §82, §108
- pacte communautaire – §82, §85, §108
- sociabilité conventionnelle – §99
- la langue est la convention originelle – §108

CORPORATION :

- distinction de l'état [*Stand*] et de l'État [*Staat*] – §20
- distinction de l'état [*Stand*] et de la classe [*Klasse*] – §20
- disparition des états et apparition du prolétariat – §20
- chez Hegel – §21
- corporatisme (doctrine) – §22
- Claren, la fête corporatiste – §85, §86
- milieu de formation [*Bildung*] – §140

COUTUME :

- son caractère contradictoire – §5, §58
- anthropogène – §5, §150
- crée un monde – §5
- étymologie – §7, §8
- coutume ouvrière – §24
- diversité des coutumes – §44, §57, §58

- reine du monde – §44
- relativité des coutumes – §45, §57, §58
- un absolu pour la pratique – §45, §58
- *nomos* – §44, §46
- ne pense pas – §47
- tient lieu de vertu – §48, §51
- complément de la loi – §48
- la raison de l'ignorant – §48
- terrain privilégié des sceptiques – §57, §77
- sa définition par Sextus Empiricus – §57
- sa dévalorisation sceptique – §58
- son arbitraire – §58, §81
- son caractère mécanique – §58
- son intériorisation – §58
- se la rendre étrangère et indifférente – §58, §59, §78
- son caractère stratégique chez Montaigne – §59
- remède à la *nouvelleté* – §64
- le rite – §73, §74
- adhérer à une religion par coutume – §75
- passe inaperçue – §77
- invention du *droit coutumier* – §78, §87, §88
- ancienneté prétendue des coutumes – §78
- légifimation par l'ancienneté – §79
- autorité de la coutume, contre-pouvoir de la loi – §79
- perpétuation de la coutume – §79
- autorité paternelle de la coutume – §79
- le costume comme modèle de la coutume – §81
- comme système de signes arbitraires – §81
- la mode – §81
- respect de la coutume, devoir de sociabilité – §82, §147
- comme jeu – §83, §84
- la fête communautaire – §85
- de la coutume au droit coutumier – §87, §88
- volonté substantielle du peuple – §89, §90, §115
- son caractère reçu – §91
- droit objectif de la communauté – §118, §130
- les coutumes répondent à un *pattern* unitaire – §93, §94
- synonyme de *culture* pour R. Benedict – §93, §94
- la langue comme coutume première – §111, §112, §113
- dialectique de la nature et de la culture – §117
- liberté, identité et vouloir essentiels du peuple – §117
- puissance d'intégration – §124, §132
- aimer ses préjugés – III-B-introduction
- le négociant cosmopolite sans coutume – §129
- le patriotisme, forme politique de la coutume – §140
- unité retrouvée de la loi et de la coutume – §142
- enracinement du principe politique – §143
- et idéologie – §153

CROIRE :

- fidéisme – §65
- ébranlement des croyances par la Réforme – §67
- selon le jugement de chacun – §67
- le peuple – §68
- personne ne peut juger en matière de foi – §68
- les savants croient pouvoir juger – §68
- un savoir supérieur fait croire comme le peuple – §68
- les esprits moyens prétendent juger – §68
- liberté du chrétien par la foi – §69
- miracle – §70
- les chrétiens ne croient pas en Dieu – §70
- fanatisme – §70
- les mystères relèvent de l'autorité – §72
- la religion n'est pas une affaire intime – §73
- la piété corporelle, intériorisée par le corps – §73, §153
- nécessité des cérémonies et des rites – §73
- croire à une religion par coutume – §75
- les *solae* du protestantisme – §76
- croire à l'autorité de la coutume – §79
- obéir sans croire (la mode) – §82
- croire au jeu ou jouer le jeu – §83

- servir son maître et croire servir son intérêt propre – §86
- l'homme qui croit en lui-même : la raison, la loi – §91
- l'homme d'entendement, réfléchi et cultivé – §100
- foi et raison – §100

CULTURE :

- capacité humaine d'apprendre – §50
- synonyme de *custom* chez R. Benedict – §93
- la personnalité du peuple dans l'individu – §93
- chaque culture procède à des choix – §93
- configuration culturelle – §93
- *Kultur* et *Civilization* – §99
- l'homme cultivé maître de la grande ville – §106
- coutume, dialectique nature-culture – §117
- le négociant cosmopolite – §129
- l'opposition entre nature et culture – §131
- continuum nature-culture, cultures discontinues – §132

DÉCISION :

- la liberté comme décision – §12, §15
- on ne décide ni du vrai ni du bien (Platon) – §47
- interposer son décret – §62, §75
- la loi comme décision – §79
- le calculateur décide – §98
- la communauté ne décide pas du droit – §118

DÉPASSEMENT [*Aufhebung*] :

- l'exercice – §34
- par-delà communauté et société – §133, §134, §135
- supprimer, conserver et élever (*aufheben*) – §134
- suppression/dépassement de la confiance – §137
- élévation de la liberté à sa forme politique – §138
- élévation de la coutume à sa forme politique – §140

DISPOSITION [*hexis*] :

- technique – §26
- savoir incorporé – §37
- schème – §37
- seconde nature – §39
- l'habitude comme disposition au bonheur – §41
- comme sensibilité collective – §54, §55, §93
- l'action du sophiste sur l'*hexis* de la cité – §55
- le rôle thérapeutique du sophiste – §56
- la communauté définie par une certaine *hexis* – §100
- l'*habitus* comme disposition à se conformer – §110
- instinct national, sensibilité du peuple – III-B-introduction
- le patriotisme, disposition politique – §140, §142, §143

DOUTE

- Protagoras et Pyrrhon – §57
- douter de la coutume – §77

DROIT :

- signification du Code civil – §2
- constitution : établissement rationnel de la société – §3
- comme volonté – §4
- droits subjectifs – §15
- Droits de l'homme – §15, §120
- ambiguïté du grec *nomos* – §44
- on n'en décide ni n'en convient (Platon) – §47, §118
- la coutume complément de la loi – §48
- invention du droit coutumier – §78
- droit ancien enraciné dans le passé – §79
- droit moderne volontariste – §79
- enjeu symbolique du droit bizarre – §87
- de la coutume au droit coutumier – §87, §88, §122
- processus de rédaction des coutumes – §88
- le juriste représente l'esprit du droit – §89, §90
- le droit jurisprudentiel – §90
- Common Law – §90
- règle du précédent – §90

- coutume : droit reçu et non construit – §91
- droit objectif de la communauté, coutume – §118, §130
- ressenti par la communauté comme nécessaire – §118
- jugement automatique ; l'intelligence artificielle – §121
- ce que c'est que juger en droit – §121
- le juge – §121
- rationalisation du droit – §121, §122
- légicentrisme – §122
- homogénéité – §122
- artificialité – §122
- le droit moderne dé-moralise – §123

ÉDUCATION :

- de la sensibilité – §48, §55
- les bonnes habitudes – §48
- à la vertu – §50
- par la punition – §50, §52
- dressage – §36, §53
- le sophiste éducateur – §56
- éducatibilité – §104
- enseigner le kantisme pour déraciner – III-B-introduction
- éducation à la citoyenneté – §140, §142

ÉGALITÉ :

- fraternité communautaire – §85
- communauté : inégalité des conditions – §85, §102
- communauté n'est pas République – §86
- égalité naturelle des atomes sociaux – §102
- homogénéité n'est pas égalité – §122 (note)
- limitation de l'inégalité dans les sociétés d'ordre – §122
- capitalisme, illimitation de l'inégalité – §122
- l'effet intégrateur de l'égalité civile – §144

ENSEIGNEMENT :

- les « compétences » – §27, §28, §29
- le marché de l'éducation – §27
- de la vertu – §47, §48, §50
- de la langue – §51
- de la rhétorique – §53
- le sophiste parachève l'enseignement – §56
- l'État dans la société civile – §134

ENTENDEMENT :

- calcul de l'individu – §13
- science sociale – §14
- sa conception de la liberté – §15
- instance de réflexion séparée [cf. *Kürwille*] – §96
- impersonnalité – §97
- le calculateur – §98
- concepts abstraits – §97
- mots instruments – §99
- écarte le préjugé – §100
- écarte le sentiment – §100
- s'écarte de la foi – §100
- le fait de l'homme (masculin) – §103
- entendement et raison – §136

ESCLAVE :

- « Slave », l'étranger – §10
- servitude du chrétien – §69
- pas de servitude volontaire – §56

ÉTAT :

- constitution : établissement rationnel de la société – §3
- extérieur – §18, §120
- appareil d'État – §21 (note), §153
- sa séparation d'avec la société – §23, §120, §122
- le sauvage vit bien sans État – §71
- l'État et l'Église – §74 (note)
- sa mainmise sur le droit – §88
- personne fictive fabriquée par la société – §115, §120

- la question de l'État-nation en Allemagne – §125
- l'État intègre ses composantes contradictoires – §134
- l'État s'accomplit dans le citoyen – §135, §150
- le citoyen s'accomplit dans l'État – §136, §150
- l'État donne satisfaction à l'intérêt du citoyen – §138
- il dépend de la coutume : patriotisme – §140
- comme communauté politique – §142, §150

ÉTAT DE NATURE :

- Robinson – §5
- communautaire – §5
- nécessaire pour révéler la culture – §52
- le sauvage vit bien, sans État et sans religion – §71
- la communauté comme état de nature – §131
- Rousseau et l'instant heureux (ou malheureux) – §138

ETHNOS :

- étymologie : §8
- ethnologie/anthropologie – §93
- de l'*ethnos* à la *polis* – §136

ÊTHOS :

- étymologie : §8
- Socrate et l'*êthos* grec – §16
- l'*êthos* du Samourāi – §36 (note)
- crise de l'*êthos* grec – §46
- l'*êthos* d'un peuple, sa sensibilité – §54, §55
- *êthos* et *ethos*, la morale repose sur l'habitude – §141

ÉTRANGER :

- la société – §106
- « par essence », le Juif – III-B-introduction, §144
- la communauté inclusive et exclusive – §127
- la grande ville cosmopolite – §99, §127
- le négociant cosmopolite sans attache – §129
- la communauté n'existe pas sans l'étranger – §132
- patriotisme rousseauiste contre cosmopolitisme – §139

EXPÉRIENCE :

- le mécanicien expérimenté – §24
- expérience professionnelle – §26
- l'expérience du savoir comme cheminement – §31, §32
- expérience de la conscience [*Erfahrung*] – §32
- la maison, lieu du « vécu » – §107

FORMATION :

- « formation » professionnelle – §24
- le savoir comme formation – §31, §32
- *Bildung* – §32, §33, §140
- le rôle de l'habitude – §34
- formation du corps par l'âme dans l'habitude – §39
- formation des corps et des esprits par la loi – §52
- *paideia* – §53
- rhétorique – §53
- formation du citoyen – §142, §146

HABITUDE :

- profession – §24, §25, §26
- exercice – §34
- répétition – §34
- routine – §34, §35
- incorporation – §35
- vrai vouloir et vouloir vrai – §35, §141
- moment essentiel de l'esprit – §38
- préfiguration de la coutume – §38
- sa ruse : elle se fait oublier – §38, §42
- formation du corps – §39
- seconde nature – §39
- disponibilité immédiate de soi – §39
- mes habitudes, ma nature – §40
- mon identité est affaire d'habitude – §41

- ce n'est la forme ultime de la liberté – §41
- identité médiatisée de l'âme et du corps – §41
- comme savoir-vivre et sagesse pratique – §41
- comme disposition au bonheur – §41
- facteur d'identité personnelle – §43
- les bonnes habitudes – §48, §141
- au principe de la coutume pour Sextus Empiricus – §57
- comme lien passionnel – §107
- la maison – §107
- moyen pour le corps de constituer un monde – §109
- sa dimension politique – §140, §141, §143
- fondement de la vertu – §141
- l'habitude fait le citoyen – §143, §146

HABITUS :

- doublet latin du grec *hexis* – §56
- habitus de la soumission au pouvoir – §56
- la notion chez Bourdieu – §109, §110, §153
- le rapport à Merleau-Ponty – §109
- harmonisation des conduites – §109
- disposition à se conformer [*collusio*] – §110
- habitus et champ – §132
- incorporation de l'institution – §145

HABITER/HABITATION :

- l'âme habite le corps grâce à l'habitude – §39
- habitude : *Wohnung, Gewohnheit* – §39
- habiter le monde – §5, §39
- la maison – §107
- enracinement – §116, §126

HARMONIE :

- harmonisation par l'habitus – §109
- communauté : l'harmonie première – §112
- compréhension – §108
- consensus et concorde – §112
- le tout et ses parties – §119
- harmonie des parties et du tout : la cité et l'âme – §142

HISTOIRE :

- réalisation de la liberté – §4
- comment l'esprit se fait monde – §5, §38
- le cheminement de la conscience – §31, §32
- genèse de l'esprit – §38
- rationalité critique – §45
- raison vivante – §136
- l'instant heureux (ou malheureux) – §138

IDENTITÉ :

- habitude et identité personnelle – §41, §43, §148
- fabrication de l'esprit du peuple – §92
- la culture comme unité d'un modèle (*pattern*) – §93
- ensemble des choix effectués par une culture – §93
- enracinement – §116, §126
- la coutume, identité essentielle/organique – §117, §148
- identité métaphysique de la communauté – §117, §118
- le négociant cosmopolite sans identité – §129
- « moi », comme le vent ou l'eau – §147

IDÉOLOGIE :

- règne de l'idéologie dans la société civile – §14
- nature/culture : opposition idéologique – §131
- la *Sittlichkeit* comme idéologie – §154

ILLUSION :

- inhérente à la société civile – §12, §13
- le rapport magique de l'âme au corps – §42
- l'illusion du génie – §42
- quand l'habitude passe inaperçue – §42
- la coutume tenue pour un absolu – §44, §45, §58
- on ne la combat pas par le discours rationnel – §55

- illusion de l'ancienneté (coutume) – §79
- illusion de la légitimité (coutume) – §79
- l'original, dupe de l'illusion – §82
- la magie du consentement – §86
- fin de l'illusion communautaire à Fallon – §87
- l'esprit du peuple comme illusion – §92

IMAGINATION :

- la raison lui est subordonnée (Montaigne) – §66
- faiseuse de miracles – §70
- la coutume ordonne les apparences – §73
- nécessité des cérémonies (catholicisme) – §73, §76
- la mode – §81
- imaginaire social de la liberté – §105

INCORPORATION :

- pas d'extériorité du corps et de l'esprit – §35, §42
- par l'exercice et dans la maîtrise – §35, §36
- volonté incorporée – §35, §36
- intelligence incorporée – §36
- incarnation de l'âme par l'habitude – §39, §42
- la piété est corporelle – §73, §76
- le rite eucharistique (catholiques et protestants) – §74
- le catholicisme religion incorporée – §76
- la culture se configure dans les corps – §93
- le corps comme moyen d'avoir un monde – §109
- incorporation des schèmes linguistiques – §111
- incorporation de la terre par l'esprit du peuple – §117
- incorporation de l'institution par la pratique – §145

INDIVIDU :

- dans la société civile (de marché) – §13, §14, §102
- dans l'illusion – §14
- atome – §14, §18, §102
- l'individu souverain – §15
- sensibilité individuelle et collective – §55
- mon identité, affaire d'habitude – §41, §43
- se dresse contre le *nomos* – §46
- limites de son jugement – §64
- idolâtrie moderne de l'individu – §70
- ne définit pas les valeurs linguistiques et sociales – §82
- individu concret : la communauté – §89
- individu abstrait : la personne – §89, §102
- acculturation – §93
- égalité des individus (société) – §102
- l'homme concret – §104
- harmonie (le tout et ses parties) – §119
- doit intégrer les contradictions de sa collectivité – §134
- s'accomplit comme citoyen – §135, §136
- reconnu par l'État – §138
- l'individu générique – §152

LANGAGE :

- corporéité des signes linguistiques – §42
- apprendre une langue étrangère – §42
- l'attention porte sur le sens pas sur le signe – §42
- apprentissage simultané des mots et des valeurs – §51
- savoir-faire linguistique : le bon usage – §52
- rhétorique – §53
- ce qui différencie l'homme de l'animal – §53
- traduire la Bible : illusoire et néfaste – §72
- la coutume, système de signes arbitraires – §81
- conventionnel mais pas contractuel – §82, §108, §112
- mots instruments – §99
- convention originaire de la communauté – §108
- les schèmes et l'*habitus* linguistiques – §111
- la langue comme coutume première – §111, §112
- la parole comme instrument : la société – §112
- fondement du consensus et de la concorde – §112
- la langue est l'*hexis* du peuple – §113
- le locuteur inconscient de l'esprit de la langue – §114

- le négociant cosmopolite à la parole facile – §129
- l'animal politique – §136
- institution dépendant de ses pratiquants – §145

LIBERTÉ :

- comme être ou bien comme volonté – §4
- réalisation – §4, §15, §31, §34, §38
- aliénation – §4, §31, §32, §33
- être soi – §9, §11, §40, §96, §105
- être nature, ingénu – §8, §9, §38
- *liberi et liberti* – §10, §18
- liberté d'aller plus loin – §11, §102
- comme absence d'obstacle – §11, §18, §102
- comme simple faculté – §15, §17, §29, §30, §105
- la soumission, moment nécessaire – §32, §33
- comme appropriation – §32, §39, §41, §42
- comme maîtrise – §35
- liberté et nécessité – §14, §35, §37, §40, §41, §105
- l'habitude, existence naturelle non libre – §40
- pas de liberté sans habitude – §40
- sa forme ultime n'est pas l'habitude – §41
- comme immanence – §41, §105
- libre-examen – §62, §69, §76, §100
- Adam : être à soi-même son principe – §63, §91
- liberté du chrétien par la foi – §69
- le négociant comme premier homme libre – §101
- universalisation de la liberté par le marché – §101
- liberté de la femme et du prolétaire – §103
- l'hom. peut tout devenir (caméléon) – §104, §105, §129
- liberté de l'agent et liberté de l'acteur – §104
- liberté cartésienne – §105
- comme création – §104, §105
- la coutume, liberté essentielle/organique – §117
- autonomie du citoyen – §138

LIBRE ARBITRE [*Willkür*] :

- la liberté comme choix et décision – §4, §12
- le mot allemand *Willkür* – §12 (note), §96
- la liberté comme faculté – §15, §17
- la forme électorale de la liberté politique – §21
- la liberté [*Willkür*] comme apprendre à apprendre – §29
- la liberté, faculté vide de penser par soi-même – §30
- la liberté consumériste – §31, §33, §34
- le vrai libre arbitre suppose la maîtrise – §35
- l'instant du choix – §36, §105
- interposer son décret – §62, §76
- principe du jugement personnel – §63
- la religion n'est pas affaire de choix – §73, §76
- Tönnies : de *Willkür* à *Kürwille* – §96
- la création esthétique n'est pas affaire de choix – §104
- la liberté cartésienne – §105

LOI :

- contre la coutume – §2, §3
- arbitraire – §2
- extérieure – §5, §18, §120
- savoir et savoir-faire : la loi de l'objet – §31, §32, §33
- éducation par la loi inflexible – §33
- le grec *nomos* – §9, §44, §45, §57, §142
- complétée par la coutume – §48, §52, §142
- la loi comme modèle – §52
- solidarité de la religion et des lois – §76
- pouvoir de la loi / autorité de la coutume – §79
- volontarisme de la loi moderne – §79
- l'homme qui croit en lui-même : la raison et la loi – §91
- application de la loi par la machine – §121
- légicentrisme – §122
- homogénéité du droit – §122
- marché, argent, loi : homogénéisation du réel – §122
- unité retrouvée de la loi et de la coutume, *nomos* : §142

MARCHAND :

- comme calculateur – §98, §101, §129
- voyageur, mélangeur, égalisateur – §99, §129
- sa caractérisation *völkisch* – §99, §129
- l'homme libre – §101, §129
- sa prévalence chez Tönnies – §128
- portrait du négociant cosmopolite (Tönnies) – §129

MARCHÉ :

- mécanisation du monde : §11
- de l'éducation – §27
- marché des concepts – §97
- universalisation de la liberté – §101
- espace libre (vide) – §102
- marché linguistique – §111
- rationalisation du droit et marché – §122
- homogénéisation du réel (marché, argent, loi) – §122
- valeur d'échange et valeur d'usage – §122

MÉCANISME, MÉCANICISME :

- physique moderne – §11
- principe d'inertie : §11, §102
- mécanisation de la société – §11
- mécanisation de la pensée – §11
- l'habitude comme routine – §34, §35
- le dressage – §36, §108
- le mécanisme de l'habitude – §42, §58
- réduire la coutume à un mécanisme – §58, §59
- espace du marché – §102
- la notion d'habitus contre le mécanisme – §109
- intelligence artificielle et jugement automatique – §121
- prévisibilité du droit – §121

MESURE :

- l'homme mesure (sensation) – §54
- l'homme mesure (*hexis* collective) – §55
- la cité mesure – §56
- pas de mesure entre Dieu et l'homme – §65
- l'homme mesure : la raison – §91
- illimitation de la société – §102
- limitation de la communauté – §102

MÉTHODE :

- apprendre à apprendre – §30
- la méthodologie comme obstacle au savoir – §30
- la méthode comme cheminement – §31, §32

MODERNE, MODERNITÉ :

- modernité anti-monde – §5, §62, §130
- physique moderne – §11
- définition de la notion – §61
- rapport intrinsèque entre *nouvelleté* et coutume – §61
- la nouveauté comme régime normal – §61
- sa racine dans le principe de jugement personnel – §63
- la coutume remède à la *nouvelleté* – §64
- idolâtrie moderne de l'individu – §70
- un monde sans cérémonie, désacralisé – §75, §76
- droit moderne, droit volontariste – §79
- idolâtrie de l'homme – §91
- univers sans coutume – §130
- nature/culture, fabrication de la société – §131
- société et *continuum* humain – §132
- État et société – §133, §134, §150

MONDE :

- coutume fait monde – §5, §38, §130
- communauté et monde – §5, §130
- habiter le monde – §5, §39, §130
- monde moderne comme anti-monde – §5, §62, §130
- kosmos des Anciens, nature des Modernes – §11

- le rite inscrit le monde en soi – §73
- le jeu crée un monde – §83
- le monde enchanté de Clarens – §84
- la fin d'un monde : Fallon – §87
- l'homme ne veut pas d'un monde reçu – §91
- monde médiéval des romantiques – §95
- limitation de la communauté – §102
- communauté comme monde intime – §106
- la société comme perte du monde – §106, §130
- la maison, premier cosmos – §107, §130
- le monde comme conditionnement – §110
- la langue comme vision du monde [*Weltansicht*] – §113
- *Heimat*, terre natale – §117
- harmonie – §119
- sympathie des éléments du cosmos – §119
- pays, paysage – §126, §127
- « mondiation » – §131, §132
- *La maison et le monde* – §155

MORALE :

- les Chartes éthiques du management – §25
- n'a de réalité que par l'habitude – §40
- ce que chaque cité trouve bon – §56
- dépend d'une *hexis* – §56, §100
- l'orgueil est la source du mal – §63
- devoir de sociabilité : suivre la coutume – §82
- vivre selon la coutume – §84
- l'homme n'a pas de mérite – §91
- séparation d'avec le droit et abstraction – §123
- intégration de la morale dans la coutume – §124
- elle s'apprend d'abord dans le patriotisme – §141
- vertu et droiture, morale concrète – §141
- vertu et combat, l'héroïsme – §141

MOUVEMENT :

- définition de la liberté par Hobbes – §11, §102
- principe d'inertie : §11, §102
- mouvement accéléré du capital – §17
- considéré autrefois comme anti-social – §18
- le cheminement de la conscience – §31, §32
- mobilisme universel – §61, §64

NATURE :

- cosmique ou mécanique – §11
- définition de *physis* et conséquences – §11
- ma nature, la nature – §17
- devenir nature de la liberté – §38
- seconde nature – §39, §40, §43, §52
- immédiateté – §39
- l'habitude comme existence naturelle – §40
- les lois de la nature sont perdues – §63, §64
- la seconde nature donne ses règles à l'art – §42
- état de nature communautaire – §46
- ensemble des possibilités humaines – §93
- enracinement – §116, §126
- dialectique de la nature et la coutume – §117
- sentiment romantique – §126
- pays, paysage – §126, §127
- le sang et le sol [*Blut und Boden*] – §126
- idéologie *völkisch* de la nature – §127
- le Juif « coupé de la nature » – §127
- nostalgie – §128
- l'opposition entre nature et culture – §131, §132

NÉCESSITÉ :

- relation dialectique à la liberté – §14, §35, §37, §40, §41
- des lois du marché – §14, §35
- nécessité de ma nature (habitude) – §40
- sentiment de nécessité (*opinio necessitatis*) – §89, §118
- caractère nécessaire de la création (art) – §104

NOSTALGIE :

- communautaire – §5
- *Heimat*, terre natale (foyer) – §117
- de la nature – §128
- de la communauté – §131

NOUVELLETÉ :

- à distinguer de *nouveauté* – §61, §62
- principe moderne – §61
- le jugement personnel érigé en principe – §63, §75
- inhérente à la condition humaine – §64
- son remède : la coutume – §64
- rien de nouveau en science – §65
- la Réforme – §67, §75, §76

ORDRE :

- ce qu'il doit au corps – §73, §76
- sociétés d'ordre, inégalité limitée – §122
- la société est sans ordre – §130

ORIGINAL (L') :

- image fautive de la liberté – §16
- Socrate n'est pas un original – §16
- vit dans l'illusion – §82
- égoïste – §82

PERSONNE :

- management centré sur la personne – §25, §26
- l'habitude fait de moi quelqu'un – §41, §43
- abstraction de la personne – §102, §123
- fiction (l'acteur) – §104, §130
- fiction du droit – §123

PEUPLE :

- comme populace [*Pöbel*] – §20
- le *vulgaire* – §64
- son rapport à la foi – §68, §75
- juger comme le peuple grâce à la coutume – §69
- la Vulgate lui convient – §72
- il secoue le joug – §75, §76
- la guerre civile – §76
- le peuple en fête – §84
- sa représentation par les juristes – §89, §90
- se prend à l'illusion de son « esprit » – §92
- esprit du peuple – §92
- configuration culturelle – §93
- la Foi et le Peuple – §100
- l'homme cultivé se sépare du peuple – §100
- son esprit est d'abord dans sa langue – §113
- volonté organique/essentielle – §115
- enracinement – §116, §126
- identité organique/essentielle dans la coutume – §117
- instinct et tradition – III-B-introduction
- *Volk* et *völkisch* – §125
- *Volksgemeinschaft* : §5, §127
- de l'*ethnos* à la *polis* – §136

PROGRÈS :

- consiste à détruire la coutume – §1
- réalisation de la liberté – §4
- de la communauté primitive au communisme – §23
- par l'exercice – §34
- le supérieur déjà présent dans l'inférieur – §38
- comme dépassement de l'habitude – §41
- pas de progrès en science – §65, §66

PROLÉTAIRE/PROLÉTARIAT :

- incarnation de la liberté comme faculté – §17
- libéré de tout bien et de tout lien – §17

- processus de prolétarianisation – §17
- l'homme sans coutume – §19
- l'homme dans son abstraction – §19
- apparition du prolétariat, disparition des états – §20
- la disponibilité/employabilité – §24, §101
- l'homme disponible à toutes fins – §98
- le prolétaire comme commerçant – §101
- la femme prolétarisée – §103
- solidarité de la femme et du prolétaire – §103
- indifférenciation de l'humanité – §122
- déraciné – §127
- la hantise de la petite-bourgeoisie – §129
- l'idée de l'homme réalisée – §132

RAISON :

- théorique et pratique – §32
- le sens pratique – §36
- sa réalisation dans l'histoire – §39
- son impuissance face à la sensation ou l'*hexis* – §55
- combattre ses prétentions – §65
- connaître quelque chose de Dieu – §65, §68, §69
- vanité de la raison – §66, §91
- justifie des inventions de l'imagination – §66
- débat sur les limites de la raison – §69
- la faiblesse de jugement nécessaire à la religion – §73
- rendre raison de la coutume – §77
- l'homme-mesure, l'homme idolâtré – §91
- rationalité abstraite – §97
- les concepts : l'argent de la rationalité abstraite – §97
- impersonnalité de la rationalité abstraite – §97
- le calculateur – §98, §101, §129
- extériorité des fins et des moyens – §98
- raison calculatrice et domination – §98
- raison calculatrice et autocontrainte – §98
- examine les fondements, écarte le préjugé – §100
- la rationalité commerciale – §101, §129
- raison signifie d'abord calcul – §101
- rationalité et intelligence masculines – §103
- la femme ne calcule pas – §103
- l'intelligence artificielle (en droit) – §121
- calculabilité du droit – §121
- haine de la pensée – III-B-introduction
- raison vivante – §136

RELIGION :

- la Réforme – §67
- théologie naturelle – §67
- passe par le jugement de chacun – §67
- le peuple – §68
- personne ne peut juger en matière de foi – §68
- les savants croient pouvoir juger – §68
- un savoir supérieur fait croire comme le peuple – §68
- les esprits moyens prétendent juger – §68
- miracle – §70
- les chrétiens ne croient pas en Dieu – §70
- idolâtrie moderne de l'individu – §70
- christianisme et obéissance – §71
- fonction sociale de la religion – §71, §72, §76
- le sauvage vit bien, sans religion – §71
- orthodoxie catholique de Montaigne – §72, §75
- les mystères relèvent de l'autorité – §72
- le catholicisme est la religion vraie – §72, §73, §75, §76
- nécessité des rites et des cérémonies – §73, §76
- nécessité de la faiblesse du jugement – §73
- pas de choix en matière de religion – §73, §76
- la piété est corporelle et intérieure par là – §73
- la religion : pas une affaire intérieure et mentale – §73
- les cérémonies – §73
- le rite eucharistique (catholiques et protestants) – §74
- la coutume en décide – §75
- les *Solae* protestantes – §76

- attaquer la religion est attaquer les lois – §76
- le catholicisme est humain – §76
- antinomie entre *Civilization* et foi – §100
- religion et Lumières – §100
- foi et raison – §100
- sa séparation d'avec la société – §123
- État et religion selon Hegel – §144
- la religion comme corporation – §144
- émancipation des Juifs – §144
- institution qui ne vit que par ses pratiquants – §145
- être catholique comme on est Périgourdin – §147

RÉVOLUTION FRANÇAISE :

- enthousiasme de Hegel – §3
- le patriotisme révolutionnaire – §139

SAUVAGES :

- leur savoir-vivre, sans religion et sans État – §71
- eucharistie et cannibalisme – §74
- la nudité – §82
- déterminés par la nature et le climat – §93
- le « sauvage » et l'opposition nature-culture – §131

SAVOIR :

- la méthodologie comme obstacle – §30
- le savoir est dans tout savoir – §31
- le cheminement de la conscience – §31, §32
- appropriation – §32
- pas de savoir sans exercice – §34, §42
- savoir vivre, affaire d'habitude – §41
- savoir penser suppose l'habitude – §43
- savoir et préjugé (habitude, coutume) – §43
- savoir rationnel contre tradition – §47
- savoir-être – §26, §27, §51, §52
- savoir parler – §53
- sensation – §54
- le peuple ne sait pas – §92
- l'homme cultivé [*Civilization*] – §99

SAVOIR-FAIRE :

- ouvrier – §24
- sagesse technique – §26
- incorporé – §35
- social : bon usage – §52
- linguistique : bon usage – §52
- le sage défini par un savoir-faire (Protagoras) – §55

SCEPTICISME :

- apprendre à apprendre – §30
- moment du savoir – §31
- relativisme de Protagoras – §54, §55, §56, §57
- l'utile substitué au vrai – §55
- Protagoras déjà un sceptique selon Montaigne – §57
- condition de la science – §58
- l'indifférence, adiaphorie – §59, §82, §147
- ataraxie – §57, §58, §59
- dévalorise la coutume – §58, §59, §82
- comme méthode – §60
- fidéisme – §65
- la coutume ordonne les apparences – §73
- douter de la coutume – §77, §82
- sagesse du conformisme – §82, §147
- le sage et la foule – §82
- le sceptique et le jeu – §83
- du neveu de Rameau – §100
- faire bien l'homme – §147

SCHÈME :

- savoir-faire, sens pratique – §37
- liberté et nécessité – §37
- schèmes de la soumission – §56

- le *pattern* culturel comme schème – §93
- schèmes communautaires – §108
- la notion chez Bourdieu – §109
- les schèmes linguistiques – §111
- les schèmes pratiques chez P. Descola – §132

SCIENCE :

- son abstraction – §24
- exclut la coutume – §43
- sensation – §54
- cycle des idées scientifiques – §65
- rien de nouveau en science – §66
- l'astronomie sauve les apparences – §66
- rationalité abstraite – §97
- les concepts : argent de la rationalité abstraite – §97
- impersonnalité de la science – §97
- calcul – §98

SENS :

- corporéité du signe – §42
- l'attention porte sur le sens, pas sur le signe – §42
- traduire la Bible est illusoire et néfaste – §72
- le sens des mystères relève de l'autorité – §72, §73
- caractère insensé de la chrématistique – §101
- caractère insensé de la société – §130

SENSATION, SENTIMENT :

- éducation de la sensibilité – §49
- science – §54
- toute sensation est aussi sentiment – §54
- sensibilité collective – §55, §108
- le sophiste change la perception – §55
- pas d'action de la raison sur la sensibilité – §55
- la religion passe par le sentiment – §73
- la femme – §103
- la compréhension – §108

SITTE, SITTICH, SITTICHKEIT (les mots) :

- choix du mot par Hegel – §3
- étymologie [*Sitzen*] – §39
- « coutumité » – §3, §95
- la sociabilité tout entière – §143
- le mot de la fin – §153

SOCIÉTÉ (de marché) :

- anti-monde – §5
- conséquences de son avènement – §11
- élimination de la coutume – §11
- libère les individus – §13
- sa séparation d'avec l'État – §23
- sa dissolution – §23
- sans cérémonie, sécularisée – §75, §76
- sociabilité impossible sans religion – §76
- la guerre civile – §76
- comme concept heuristique – §95
- la rationalité sur le modèle du monde marchand – §97
- le citoyen, la grande ville cosmopolite – §99, §127, §129
- illimitation – §102
- l'homme (masculin) exprime son essence – §103
- l'indifférenciation initiale – §103
- la société fait de la famille un moyen – §103
- l'imaginaire social de la liberté – §105
- l'imaginaire social de la souveraineté – §105
- monde étranger par définition – §106, III-B-intro., §130
- jamais dedans, toujours dehors – §106
- fin du monde – §106, §130
- l'échange linguistique – §111
- la société comme association – §120
- traitement indifférent des différences – §122
- illimitation de l'inégalité – §122
- séparation entre morale/religion et société – §123

- trouve son maître en l'usurier – §129
- des acteurs sociaux interchangeable – §130
- un univers sans définition ni sens – §130
- société/communauté et nature/culture – §131
- « collectif » chez P. Descola – §131 (note)
- elle donne réalité à l'idée d'homme – §132
- vivre (société) et bien vivre (État) – §136

SOUVERAIN :

- extérieur au contrat et transcendant – §18, §120, §134
- l'individu souverain – §63, §104
- renoncer au jugement au profit de la coutume – §64
- renoncer à l'homme souverain – anti-humanisme – §65
- rapport à l'Église – §74 (note)
- le peuple du *Contrat social* – §86
- emprise totale sur le droit – §88
- l'imaginaire social de la souveraineté – §105

TECHNIQUE :

- taylorisme – §24
- révolution managériale – §25
- sagesse technique – §26
- le technicisme, apparence de technique – §30 (note)
- la seconde nature donne ses règles à l'art – §42
- intelligence artificielle (en droit) – §121

TEMPS :

- comme instant – §36, §105
- durée de l'habitude et moment de la fête – §86
- deux idées de la création et du temps – §104, §105

TRAVAIL :

- du mécanicien expérimenté – §24, §25
- du prolétaire – §24
- éducateur – §34
- travailler quelque chose est travailler sur soi – §34
- le travail-jeu – §84
- fête du travail – §85, §86
- la femme prolétarisée – §103
- l'artiste comme agent – §104

- le travail créateur – §104
- moyen de produire de la valeur – §122

UTILE, UTILITÉ :

- mesure des choses (Protagoras) – §55
- utilitarisme – §100
- la société fait de la famille un moyen – §103
- la société fait de la langue un moyen – §112
- simple support de la valeur – §122

VERTU :

- la question socratique – §47
- son enseignement – §48, §50
- la coutume en tient lieu – §48
- le citoyen la requiert – §86
- orgueil humaniste – §91
- séparation de la morale et du droit – §123
- le patriotisme – §141
- la droiture – §141
- la vertu comme combat, l'héroïsme – §141

VOLONTÉ :

- le droit comme volonté – §4
- faire ce que l'on veut – §34
- exercice : s'entraîner à vouloir – §34, §36
- incorporée – §35, §36
- l'habitude comme vrai vouloir – §35, §141, §142
- la volonté persistante – §43, §142
- volontarisme du droit moderne – §79, §105
- volonté du cœur (communauté) – §86
- représentation par les juristes – §89, §90
- Adam : que ma volonté soit faite – §91
- *Wesenwille* – §96, §97, §117
- *Kürwille* – §96, §97
- le souverain – §105
- se vouloir soi-même et le monde – §105, §135
- communauté : volonté organique/essentielle – §115
- État : volonté réfléchie/arbitraire – §115
- la vertu comme combat – §141

INDEX DES PERSONNES

- ALAIN – §34, §35, §42
- ALTHUSSER – §153
- ALVARO (Daniel) – §126 (note)
- ANAXAGORE – §94
- ARAGON – §41 (note)
- ARENDT (Hannah) – §53 (note), §79
- ARISTOTE :
- éthique – §3
 - nature – §11, §33
 - technique/art – §26, §33
 - *hexis* [disposition] – §26
 - chrématistique – §101, §102
 - animal politique – §112, §119, §136, §150
 - la communauté (la totalité) est première – §119
 - *zên* (vivre) et *euzên* (bien vivre) – §136
 - vertu et habitude – §141
- AUGUSTIN :
- Adam à soi-même son propre principe – §63, §64, §91
- BACHELARD – §107
- BARRÈS – §116 (note), III-B introduction, §125
- BARTHES (Roland) – §81
- BAUER (Bruno) – §123 (note), §144 (note)
- BAUMONT (Maurice) – §95 (note)
- BAUNAY (Yves) – §26
- BÉLY (Lucien) – §91 (note)
- BENEDICT (Ruth) :
- la coutume passe inaperçue – §38 (note)
 - la neutralité préalable requise – §44 (note)
 - la notion de *pattern* – §93
 - culture et coutume synonymes – §93
 - l'identité culturelle – §93
 - chaque groupe se prend pour l'humanité – §132
- BENVENISTE – §8, §9, §10
- BERLAN (Aurélien) – §95 (note), §98, §103 (n.), §126 (n.)
- BÈZE (Théodore de) – §75 (note)
- BOAS (Franz) – §93 (note), §114
- BOLLNOW (Otto) – §36
- BOND (Niall) – §95 (note), §96 (n.), §126 (n.), §128, §130
- BOURDIEU (Pierre) :
- le sens pratique – §36, §41
 - l'incorporation – §36
 - le schème – §37, §109
 - l'illusion – §38 (note)
 - habitus – §51, §109, §145, §153
 - on ne combat pas l'illusion par le discours – §55 (note)
 - servitude « volontaire » – §56
 - l'Église fait croire à son existence – §71 (note)
 - corporéité de la religion – §73 (note)
 - la mode comme système de signes – §81
 - et Merleau-Ponty - §109
 - habitus et institution/appareil – §145, §153
 - et Althusser – §153
- BOUTROUX (Émile) – §119 (note)
- BRAHAMI (Frédéric) – §58 (note), §60 (n.), §65 (n.), §66, §70, §76 (n.)
- BRISSON (Luc) – §48
- BROCHARD (Victor) – §58
- BRÜCKNER (Wolfgang) – §126 (note)
- BRUNSCHWIG (Jacques) – §59
- BUNEL (Pierre) – §67, §74
- CALVIN – §73 (note), §74, §75
- CAMBYSE – §44
- CAMUS – §106 (note)
- CANGUILHEM (Georges) – §65
- CANNADINE (David) - §78
- CASTEL (Robert) – §18
- CAZEAUX (Guillaume) – §75 (note)
- CÉPHALE – §47, §48
- CHÂTELET (François) – §45
- CHOPPIN (René) – §88
- CICÉRON – §71 (note)
- CLAUDEL – §107
- COLBERT – §89
- COQUILLE (Guy) – §89
- COPERNIC – §65, §66
- CORNEILLE – §92 (note)
- CRAWFORD (Matthew B.) – §14 (note), §26, §31, §33
- DARIUS – §44, §45
- DAVID (René) – §90 (note)
- DE GAULLE – §23

DE NIRO (Robert) – §141

DELIÈGE (Robert) – §93 (note)

DERATHÉ (Robert) – §4 (note), §141 (note)

DESAN (Philippe) – §67, §74 (note)

DESCARTES :

- principe d'inertie – §11
- le temps comme instant – §36, §105
- la machine anthropomorphe – §36
- le langage fait la différence – §53 (note)
- l'importance (seconde) de la coutume – §59
- fondement métaphysique de la science – §65
- son adhésion à la science moderne – §66
- règle de l'évidence – §69 (note), §75
- expérience du *cogito* : Descartes et Montaigne – §77
- liberté cartésienne, création – §105
- ordre – §148

DESCOLA (Philippe) – §131

DEWEY – §29

DIÈS (Auguste) – §47

DIDEROT – §100

DILBERMANN (Henri) – §114 (note)

DOBB (Maurice) – §18

DUBY (Georges) – §73

DUHEM (Pierre) – §66

DUMONT (Louis) – §119 (note)

DUPLESSIS-MORNAY (Philippe) – §75 (note)

DUPRÉEL (Eugène) – §51 (note), §53, §55 (note)

DURKHEIM – §16 (note), §22, §23, §58 (note)

ELIAS (Norbert) – §99

ÉNÉSIDÈME – §57, §59

ÉPICURE – §11 (note), §66 (note)

ESCHYLE – §45

FEUERBACH – §152, §153

FICHTE – §104

FINK (Gonthier-Louis) – §139 (note)

FLEISCHMANN (Eugène) – §12, §141 (note)

FORNEL (Michel de) – §114

FRANÇOIS 1^{er} – §74

FREDERIC II LE GRAND – §139

GALILÉE – §11

GANZ (Bruno) – §147 (note)

GARRISSON (Janine) – §74 (note)

GAVRAY (Marc-Antoine) – §53 (note), §54 (note)

GILLISSEN (John) – §88 (note)

GRINBERG (Martine) – §87

GOURON (André) – §88 (note)

GUILLAUME (Paul) – §34

GUILLOT (Olivier) – §88 (note)

HALPÉRIN (Jean-Louis) – 78

HAMON (Philippe) – §74 (note)

HAYEK (Friedrich) – §120

HENRI VIII – §74 (note)

HÉRODOTE – §44, §45, §46, §52, §57

HERRIGEL (Eugen) – §36

HIRSCH (Donald) – OCDE/CERI – §27

HOBBS :

- liberté d'aller plus loin – §11, §102
- le bonheur dans le mouvement – §17
- le souverain extérieur et transcendant – §18, §120
- l'état de nature comme modèle – §76 (note)
- la guerre civile – §91 (note)
- rassembler des atomes – §95, §102
- le calculateur – §98
- la personne – §102
- égalité naturelle – §102
- espace de la mécanique – §102
- le pacte social – §112
- pas de pacte avec les bêtes – §131

HOBSBAWM (Eric) – §78

HOMÈRE – §44 (note), §45

HOTTMAN (François) – §75 (note)

HUIZINGA – §83

HUMBOLDT (Wilhelm von) – §113

HUME – §7 (note), §60 (note)

HIPPOCRATE [Ménon] – §53

HYPPOLITE (Jean) – §38 (note)

JACOB (Jean) – §96 (note), §102 (n.), §103 (n.), §104 (n.), §105 (n.), §126 (n.), §130 (n.)

JOSPIN (Lionel) – §27

JOUANNA (Arlette) – §74 (note)

JULIE – §84

JUVENAL – §2 (note)

KANT – §69 (note), §77, III-B-introduction, §130, §141

KARATAIEV (Platon) – §141 (note)

KEPLER – §11

KERVÉGAN (Jean-François) – §20 (note), §134 (n.), §135 (n.), §139, §140 (n.), §141 (n.), §145

KLEMPERER (Victor) – §106 (note), §126 (n.), §127 (n.)

KLOPSTOCK – §139

KOUTOUZOV – §141 (note)

KRYNEN (Jacques) – §79, §88, §90 (note)

LA TOUR DU PIN – §23 (note)

LAGARDE (Paul de) – §125, §129

LANGBEHN (Julius) – §125 (note)

LASSON (Georg) – §4 (note)

LAVAL (Christian) – §26, §27 (note)

LE GUERN (Michel) – §91 (note)

LÉCRIVAIN (André) – §140 (note), §143 (note)

LEFEBVRE (Jean-Pierre) – §137 (note)

LEIBNIZ – §119

LEIF (Jean) – §95 (note), §96 (note), §115, §126 (note)

LEMIERRE (Antoine-Marin) – §1

LÉON X – §74 (note)

LÉONARD (Émile, G.) – §74 (note)

LEROUX (Jean) – §113

LESSING – §144 (note)

LÉVI-STRAUSS (Claude) – §93 (note), §94

LINHART (Danièle) – §24, §25, §26

LINHART (Robert) – §26

LUC (Évangéliste) – §74 (note)

LUKÁCS (Georges) – §142 (note)

LUCRÈCE – §11 (note)

LUTHER – §69, §72, §73, §73 (n.), §74, §75, §83, §100, §124

MACHEREY (Pierre) – §137 (note)

MACHIAVEL – §72 (note)

MACPHERSON (C. B.) – §11

MAISTRE (Joseph de) – §115

MANN (Thomas) – §99, §127 (note)

MARC (Évangéliste) – §74 (note)

MARQUET (Jean-François) – §32, §46

MARX – §14 (note), §17, §18, §19, §20, §21 (note), §23, §101, §105 (note), §122, §123 (note), §128, §129, §132, §144 (note), §150, §151, §152, §153

MATTHIEU (Évangéliste) – §74 (note)

MAURRAS – §116 (note), §125

MAUSS (Marcel) – §93 (note)

MEAD (Margaret) – §93 (note)

MENDELSSOHN (Moses) – §144 (note)

MÉNON (Platon) – §48

MERLEAU-PONTY – §109

MESNARD (Pierre) – §75 (note)

MESURE (Sylvie) – §95 (note), §96 (n.), §126 (n.), §128

MEURSAULT (*L'étranger*) – §106 (note)

MILL (John Stuart) – §15, §16

MONTESQUIEU – §93, §94

MOREAU (Joseph) – §47

MOREAU-DAVID (Jacqueline) – §89

MOSSE (George L.) – §99 (note), §125, §126, §127, §129

NARCY (Michel) – §54 (note)

NEWTON – §11, §58 (note)

OCDE – §27

OLIVIER-MARTIN (François) – §88 (note)

PASCAL – §18 (note), §58, §59, §63 (n.), §64 (n.), §66, §68 (n.), §69 (n.), §76 (n.), §79 (n.), §91, §92, §105, §153

PAUL (Apôtre) – §65 (note), §71, §74 (note)

PAULSEN (Friedrich) – §95 (note), §130

PERELMAN (Chaïm) – §121

PÉRICLÈS – §26, §48 (note)

PHILIPPE LE BEL – §87 (note)

PIC DE LA MIRANDOLE – §104, §105, §148

PINDARE – §44, §45

PLATON :
- Socrate – §16
- division naturelle du travail (note) – §19
- la lecture de Platon – §30
- loi et coutume – §47, §48, §49
- éducation – §49
- la fidélité de ce qu'il rapporte de Protagoras – §54
- la caverne – §14, §64 (note), §84, §92, §93
- sauver les apparences – §66
- analyste de la crise de son temps – §95

- homologie de la cité et de l'âme – §142
- PORTALIS – §2
- POUCHKINE – §41
- PRADEAU (Jean-François) – §48
- PROMÉTHÉE – §50 (note), §53
- PROTAGORAS :
 - naissance de la rationalité critique – §46
 - éducation – §48, §53, §104
 - discours sur l'éducation – §50, §51, §52
 - conventionnalisme – §51
 - science-sensation – §54
 - relativisme – §54, §55
 - l'action du sophiste sur l'*hexis* – §55
 - inventeur des philosophèmes sceptiques – §57
 - le flux – §64
 - *hexis* [disposition] – §55, §94, §100, §108
 - analyste de la crise de son temps – §95
 - *philia* – §137 (note)
- PROUST – §39 (note), §83
- PTOLÉMÉE – §66
- PYRRHON – §57, §59, §60, §65
- QUELQUEJEU (Bernard) – §32 (note), §38
- RABELAIS – §124 (note)
- RANGER (Terence) – §78
- RAY (Satyajit) – §155
- REBOUL (Olivier) – §30, §34, §36, §37
- RENAN – §105 (note), §116 (note)
- RIGAUDIÈRE (Albert) – §87 (note)
- RIEHL (Heinrich) – §126, §127, §129
- ROUSSEAU – §25, §33 (note), §46, §84, §85, §86, §87, §89 (n.), §99 (n.), §103, §105 (n.), §112, §138, §139, §141
- RUGE (Arnold) – §150, §151
- SAINT-PREUX – §85, §86
- SAPIR (Edward) – §93 (note)
- SARTRE – §104 (note), §105
- SASSIER (Yves) – §87 (note)
- SAUSSURE :
 - la mode comme système de signes ; sémiologie – §81
 - valeur du signe – §82
 - la langue comme coutume – §111
 - le pacte linguistique – §112
- SAVIGNY – §88, §89, §90, §91, §92, §120 (n.), §123 (n.)
- SEBOND (Raymond) – §67, §74, §76 (note)
- SÈVE (Bernard) – §66 (note), §71 (note)
- SEXTUS EMPIRICUS – §57, §58, §60 (note), §65
- SHAKESPEARE – §101
- SHOPENHAUER – §96
- SHYLOCK – §101 (note)
- SIMPLICIUS – §66
- SMITH – §14, §20 (note), §100, §150
- SOBOUL (Albert) – §87
- SOCRATE – §16, §46, §47, §124
- SPENGLER – §99 (note)
- SPINOZA – §105
- STAROBINSKI (Jean) – §84, §85
- STERN (Fritz) – §125, §127, §128 (note), §129 (note)
- STERNHELL (Zeev) – §105, §125
- SUEUR (Philippe) – §79 (note), §123 (note)
- TACITE – §10, §125
- TAGORE (Rabindranath) – §155
- TAYLOR – §24
- THALÈS : §46
- THATCHER (Margaret) – §15
- THIREAU (Jean-Louis) – §2
- TOCQUEVILLE – §122
- TOLSTOÏ – §41 (note), §141 (note)
- TURGOT – §122
- UNTERSTEINER – §54 (note)
- VERA (Augusto) – §38 (note)
- VERNANT (Jean-Pierre) – §46
- VILLEY (Michel) – §89 (note), §90 (note)
- VILLEY (Pierre) – §60 (note), §71 (note)
- VINCI – §33
- VOLTAIRE – §1, §122
- WEBER (Eugen) – §126 (note)
- WENDERS (Wim) – §147 (note)
- WOLMAR – §84
- XERXÈS – §44
- ZARKA (Yves-Charles), §91 (note)
- ZOLLER (Élisabeth) – §79 (note)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

- §1 – « *Laisse-là ta coutume, il s'agit d'être humain.* »
- §2 – Le Code civil, fin de la coutume ?
- §3 – Constitution ou coutume. La *Sittlichkeit*
- §4 – La liberté : être ou vouloir ?
- §5 – Le problème
- §6 – L'itinéraire

PREMIÈRE PARTIE LA COUTUME FAIT L'HOMME

CHAPITRE I – COUTUME ET LIBERTÉ

- §7 – « Coutume » – le mot
- §8 – Racine indo-européenne
- §9 – La coutume comme liberté d'être soi
- §10 – Liberté des ingénus et liberté des affranchis
- §11 – La liberté comme « liberté d'aller plus loin »
- §12 – Le libre arbitre [*Willkür*]
- §13 – L'inversion de la réalité
- §14 – Illusion de l'individu et vérité sociale extérieure
- §15 – Liberté formelle et liberté effective
- §16 – Socrate

CHAPITRE II – L'HOMME SANS COUTUME

A – DESTRUCTION DE LA COUTUME

- §17 – Liberté d'aller plus loin et mouvement du capital
- §18 – De la coutume à la loi
- §19 – L'invention de l'homme sans coutume
- §20 – Des états (*Stände*) aux classes (*Klassen*)
- §21 – La société, les corporations et l'État
- §22 – Corporatisme
- §23 – Dissolution de la société – Marx

B – LE MANAGEMENT DE L'HOMME SANS COUTUME

- §24 – Taylor
- §25 – Le management – l'homme adaptable
- §26 – Disposition [*hexis*] ou potentialité [*dunamis*] ?
- §27 – Le marché de l'éducation et les « compétences »
- §28 – « *Basic schooling* » et compétences
- §29 – Les « compétences clés »
- §30 – Apprendre à apprendre

CHAPITRE III – L'HABITUDE, FONDEMENT DE LA COUTUME

A – FORMATION DE L'HABITUDE

- §31 – La méthode est cheminement
- §32 – Appropriation, formation
- §33 – Obéissance
- §34 – Exercice [*Übung*]
- §35 – Maîtrise
- §36 – Le tir à l'arc ou la volonté effective
- §37 – Transférabilité et schème

B – L'HABITUDE CONDITION DE LA VIE

- §38 – L'habitude, moment primordial de l'esprit
- §39 – L'habitude comme appropriation
- §40 – La liberté comme être soi chez soi
- §41 – L'âme chez elle. Le bonheur
- §42 – La dextérité et l'illusion magique
- §43 – L'habitude comme « *volonté persistante* »

DEUXIÈME PARTIE LE MONDE COUTUMIER EN CRISE

CHAPITRE I – AUX ORIGINES GRECQUES

A – DÉCOUVERTE DE LA COUTUME

- §44 – Hérodote
- §45 – Absoluité et relativité de la coutume
- §46 – Le moment de la singularité et de l'universalité
- §47 – La question de la justice – Platon
- §48 – Coutume n'est pas raison – Platon
- §49 – Éducation de la sensibilité

B – LE RELATIVISME CULTUREL DE PROTAGORAS

- §50 – L'homme, être de culture
- §51 – Les mots et les valeurs
- §52 – La seconde nature
- §53 – Culture commune et culture de l'élite
- §54 – La science-sensation et l'homme-mesure
- §55 – *Aisthêsis* et *hexis*, de la perception à la disposition
- §56 – Sensibilité collective

C – LA THÉMATIQUE SCEPTIQUE DE LA COUTUME

- §57 – Le dispositif sceptique
- §58 – Caractérisation sceptique de la coutume
- §59 – Le parcours sceptique

CHAPITRE II – MONTAIGNE ET LA CRISE DE LA COUTUME

A – LA NOUVELLETÉ – MODERNITÉ

- §60 – Le rapport de Montaigne au pyrrhonisme
- §61 – La « *nouvelleté* » ou la modernité.
- §62 – Le changement et la nouvelleté
- §63 – Interposer son décret : le « *cuider* », le mal originel
- §64 – La coutume remède à la nouvelleté
- §65 – Contre l'humanisme
- §66 – Vanité de la raison et humaine fantaisie

B – LA NOUVELLETÉ RELIGIEUSE

- §67 – Les « *nouvelletés de Luther* »
- §68 – Des trois types d'esprits
- §69 – Luther et le libre examen
- §70 – Du libre examen à l'athéisme
- §71 – Religion et obéissance
- §72 – Vérité du catholicisme
- §73 – Sagesse du rite
- §74 – Controverse sur l'Eucharistie
- §75 – Le catholicisme de Montaigne
- §76 – Du « *particulier consentement* » à la guerre civile

CHAPITRE III – DE LA COUTUME À LA CULTURE

A – CONFORMISME

- §77 – Une expérience de pensée
- §78 – L'invention de la tradition
- §79 – La coutume, masque de l'autorité
- §80 – Jugement bouleversé, conscience libérée
- §81 – Le costume du sage
- §82 – Le conformisme du sage

B – COMMUNAUTÉ

- §83 – Le jeu social ou les samedis de Combray
- §84 – Clarens ou la coutume heureuse
- §85 – Clarens ou la politique de la fête
- §86 – Du consentement
- §87 – Quand la fête tourne mal – Fallo

- §88 – La coutume n'est pas le droit coutumier
- §89 – Le droit historique – Savigny
- §90 – Le droit des juristes
- §91 – Pascal contre l'orgueil humaniste
- §92 – Comment l'esprit vient au peuple
- §93 – Ruth Benedict et l'esprit du peuple
- §94 – La coutume comme configuration culturelle

TROISIÈME PARTIE LA COUTUME, FONDEMENT DE LA SOCIABILITÉ

CHAPITRE I – COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

A – LA SOCIÉTÉ ET SES ACTEURS

- §95 – Le sens de l'entreprise de Tönnies
- §96 – Les deux volontés [*Wesenwille* et *Kürwille*]
- §97 – Réflexion abstraite et préjugé
- §98 – Le calculateur
- §99 – Culture et commerce, culture et civilisation
- §100 – L'homme cultivé et le peuple
- §101 – L'homme libre : le négociant
- §102 – Liberté d'aller plus loin (bis). L'illimité
- §103 – La société libère la femme et détruit la famille
- §104 – L'agent, l'acteur et la personne

B – L'HABITUS COMMUNAUTAIRE

- §105 – Contre Descartes
- §106 – Communauté et société : chez soi ou hors de soi
- §107 – La maison et le monde
- §108 – Le consensus comme hexis communautaire
- §109 – L'habitus comme puissance d'invention
- §110 – L'habitus comme conditionnement
- §111 – Sociologie de la langue
- §112 – La langue comme première coutume
- §113 – La langue et l'esprit du peuple
- §114 – Sagesse inconsciente de la coutume

CHAPITRE II – LE PEUPLE

A – LE PEUPLE ENRACINÉ PAR LA COUTUME

- §115 – Le peuple
- §116 – Enracinement du peuple
- §117 – Union métaphysique du peuple à la terre
- §118 – Être métaphysique de la communauté
- §119 – Individu et totalité. L'harmonie
- §120 – La loi et l'ordre
- §121 – Le jugement automatique
- §122 – Homogénéité, indifférence et inégalité
- §123 – Le droit abstrait et la séparation
- §124 – La coutume intègre à la communauté

B – COMMUNAUTÉ OU HUMANITÉ ?

- §125 – L'idéologie *völkisch* – Paul de Lagarde
- §126 – Tönnies et l'idéologie *völkisch* – L'enracinement
- §127 – Les déracinés, prolétaires et Juifs
- §128 – Tönnies et Marx
- §129 – Tönnies sur le terrain *völkisch*
- §130 – Tönnies et la coutume
- §131 – Par-delà nature et culture
- §132 – Continuum communautaire – discontinuité humaine

CHAPITRE III – HEGEL OU L'IDÉE D'UNE COMMUNAUTÉ POLITIQUE

- §133 – Communauté ou société. Faut-il choisir ?
- §134 – L'État comme immanence et comme milieu
- §135 – L'individu et l'État
- §136 – Raison vivante
- §137 – La confiance, pas le consentement
- §138 – La confiance et la conscience de la liberté
- §139 – *Patriotismus*
- §140 – Le patriotisme ou la coutume politique
- §141 – La vertu : une question d'habitude
- §142 – La communauté politique
- §143 – L'homme-citoyen
- §144 – L'intégration des Juifs, la fabrique du citoyen
- §145 – La citoyenneté ou l'habitus politique
- §146 – L'apprentissage de la citoyenneté
- §147 – L'animal politique
- §148 – La coutume ou la réalisation de la liberté

CONCLUSION

- §149 – Marx devant le pari hégélien
- §150 – L'État hégélien : apparence et réalité
- §151 – De la communauté au communisme
- §152 – Vers l'individu générique
- §153 – Actualité permanente de la *Sittlichkeit*
- §154 – *Sittlichkeit* et idéologie
- §155 – Retour en Inde : *La maison et le monde*

BIBLIOGRAPHIE p.303

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Le Monde antique et la coutume
Les auteurs
Les commentateurs

HEGEL

Œuvres
Commentaires

MONTAIGNE

Éditions
Commentaires
Contexte

TÖNNIES – Coutume et communauté

AUTRES OUVRAGES mentionnés et utilisés

INDEX DES MATIÈRES p.309

INDEX DES PERSONNES p.318

TABLE DES MATIÈRES p.3

Titre : La coutume et le monde

Mots clés : coutume – communauté – Montaigne – Hegel – Marx – Tönnies

Résumé : Par la coutume, la société s'incorpore en chacun, et avec elle l'humanité d'un temps. La coutume n'est ni l'affaire des « sauvages », ni celle de l'« ancien temps ». Hegel parle de *Sittlichkeit* – « coutumité », si le français le permettait. Elle est le fondement de toute sociabilité – la façon dont l'homme fait unité avec l'homme. Elle réalise (objective) concrètement le degré de liberté et de rationalité dont l'humanité est capable, dans les conditions de son existence à une époque déterminée. Par l'habitude, individuelle ou collective, l'homme fait son monde et l'habite. L'habitation du monde prend la forme de la communauté. La société de marché détruit systématiquement la communauté et son fondement coutumier. Elle rend le monde inhabitable. La société de marché détruit toute forme de monde. En même temps, la société de marché libère l'individualité et ouvre l'humanité à son universalité, là où la communauté enferme et particularise. Cette contradiction est au cœur de la modernité capitaliste. Elle exige sa solution. La question d'une communauté humaine, ou d'une *Sittlichkeit* universelle, est posée.

Title : Custom and the world

Keywords : custom – community – Montaigne – Hegel – Marx – Tönnie

Abstract : Through custom, society is incorporated into each individual, and with it the humanity of a time. Custom is neither a matter for the "savages" nor for the "olden days". Hegel speaks of *Sittlichkeit* - 'customity', if English would allow it : custom is the foundation of all sociability - the way in which man forms a unity with man. It concretely realises (objectifies) the degree of freedom and rationality of which humanity is capable in the conditions of its existence at a given time. Through *habit*, whether individual or collective, man makes his world and *inhabits* it. This habitation takes the form of community. Market society systematically destroys community and its customary foundation. This society makes the world uninhabitable. It destroys every world that could be a home. At the same time, market society liberates individuality and opens humanity up to its universality, whereas community encloses and particularises. This contradiction lies at the heart of capitalist modernity. It demands a solution. The question of a human community, a universal *Sittlichkeit*, is raised.